Dr. H. A. Khudori Soleh, M.Ag.

Teologi Islam

Perspektif

al-Farabi dan al-Ghazali

Pengantar:

Prof. Dr. HM. Amin Abdullah

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MAULANA MALIK IBRAHIM

أولو الألباب

MALANG

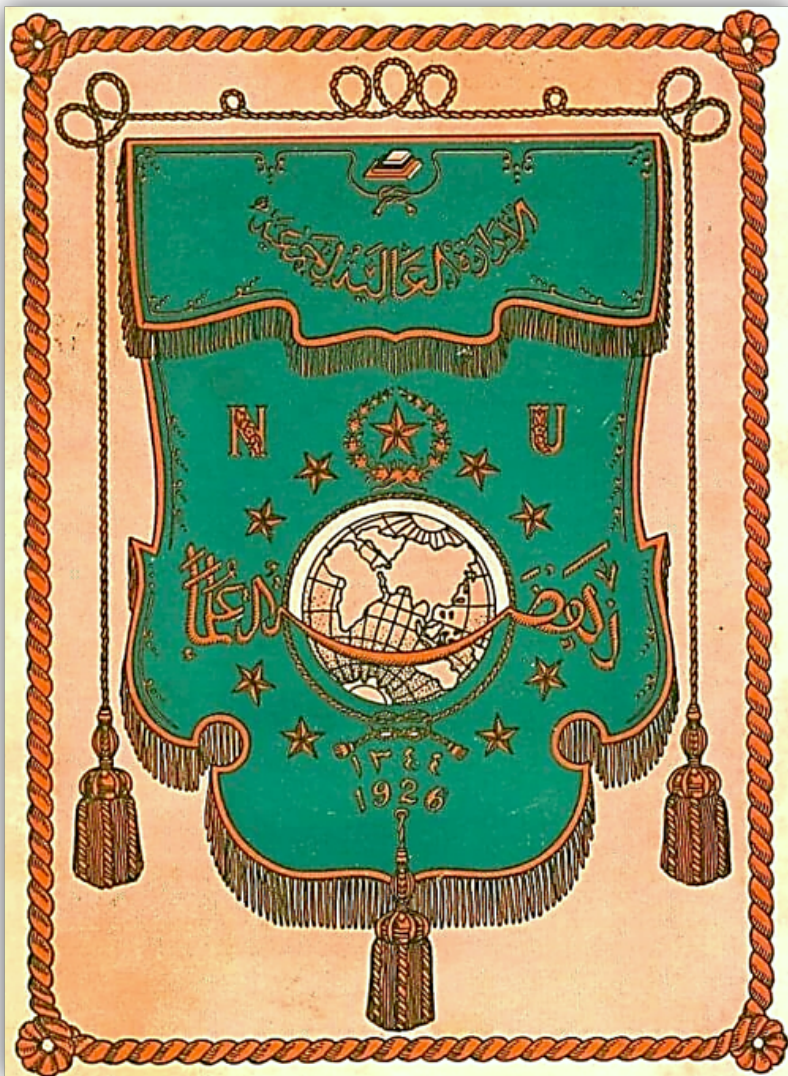
TEOLOGI ISLAM

Perspektif al-Farabi dan al-Ghazali

N U

نهضة العلماء

١٣٤٤

1926

TEOLOGI ISLAM

Perspektif al-Farabi dan al-Ghazali

Dr. H. Achmad Khudori Soleh, M.Ag.

Pengantar :
Prof. Dr. HM. Amin Abdullah

UIN-MALIKI PRESS

UIN-MALIKI PRESS
2013

TEOLOGI ISLAM
Perspektif al-Farabi dan al-Ghazali
Dr. H. Achmad Khudori Soleh, M.Ag

Penulis : Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag.
Layout : Erik Sabti Rahmawati, M.Ag., M.A.
Desain Isi : Robait Usman
Desain Sampul : Robait Usman

UMP 13039
Cetakan I: 2013
ISBN 978-602-958-490-5

Diterbitkan pertama kali oleh
UIN-MALIKI PRESS (Anggota IKAPI)
Jalan Gajayana 50 Malang 65144, Telepon/Faksimile (0341) 573225
E-mail: uinmalikipress@gmail.com, Website://press.uin-malang.ac.id

TRANSLITERASI

Pengalih-hurufan Arab-Indonesia dalam naskah ini didasarkan atas Surat keputusan bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, tanggal 22 Januari 1988, No. 158/1987 dan 0543.b/U/1987, Indonesia sebagaimana yang tertera dalam buku Pedoman Transliterasi Bahasa Arab (*A Guide to Arabic Transliteration*), INIS Fellow 1992.

a. Konsonan-Konsonan (*Consonants*).

Arab	Latin	Arab	Latin
أ	’	ط	Th
ب	b	ظ	zh
ت	t	ع	`
ث	ts	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	h	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dz	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sy	ي	y
ص	sh	ه	ah
ض	dl	ة,ه	at, ah

b. Vokal Pendek (*Short Vowels*).

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
______	a	______	u	______	I

c. Vokal Panjang (*Long Vowels*).

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
آ	â	ئ	î	ؤ	û

d. Diftong (*Diphtongs*).

Arab	Latin	Arab	Latin
وا	Au	يأ	ai

e. Pembauran Kata Sandang Tertentu (*Assimilation of the definite article*).

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
لا	al		al-Sy	لاو	wa al-

UCAPAN TERIMA KASIH

Al-Hamdulillah, segala puji bagi Allah, Cahaya atas segala cahaya. Salawat dan salam semoga tetap terlimpahkan kepada Nabi junjungan, Muhammad saw, keluarga dan para sahabatnya yang baik.

Buku ini merupakan karya maksimal penulis dalam upaya mengkaji persoalan teologi (*`ilm al-kalâm*) dalam kaitannya dengan hierarki keilmuan Islam. Pada awalnya buku ini merupakan tesis penulis yang diajukan pada program pascasarjana IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, jurusan Aqidah & Filsafat (AF) konsentrasi Filsafat Islam (FI) tahun 1999 dengan judul "*Ilmu Kalam dalam Hierarki Keilmuan, Studi Tentang Kedudukan Ilmu Kalam dalam Pandangan al-Farabi dan al-Ghazali*". Setelah menjadi buku diberi judul "*Teologi Islam, Menurut al-Farabi dan al-Ghazali*". Perubahan judul dari "ilmu kalam" menjadi "teologi" semata untuk memudahkan dan mengikuti yang secara umum dipakai. Harus diakui, sesungguhnya ilmu kalam tidak sama persis dengan teologi karena bahasan ilmu kalam lebih spesifik tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya, sementara cakupan teologi tidak hanya persoalan ketuhanan tetapi bisa untuk proses pembangunan, kemasyarakatan dan seterusnya. Namun, teologi yang di maksud di sini adalah sama seperti ilmu kalam, yakni apa yang berkaitan dengan Tuhan dan segala sifat-sifat-Nya tersebut.

Selain perubahan pada judul, isi buku juga mengalami banyak perubahan dan tambahan, khususnya pada bab V. Pada edisi asli, tesis, kajian dalam bab V tidak muncul dalam bab tersendiri melainkan tersebar dalam bab III dan bab IV. Kajian dan analisis perbandingan tersebut kemudian dipisah dan dikumpulkan dalam bab tersendiri menjadi bab V. Bersamaan dengan itu beberapa referensi juga ditambahkan sehingga dijumpai beberapa buku referensi yang lebih baru, meski tesis ini sendiri telah diselesaikan pada tahun 1999.

Selanjutnya, dalam mengikuti program master sampai penyelesaian tesis yang kemudian menjadi buku ini, penulis berhutang budi kepada banyak pihak. Dalam kesempatan ini, kami ingin sampaikan rasa terima kasih kepada mereka. Pertama, kepada Prof. Dr. H. Machasin, M.A. yang dengan penuh kesabaran dan ketelitian membimbing penulisan tesis ini. Tidak jarang kami menganggu kesibukan dan waktu-waktu kekeluargaan beliau ketika harus mengkonsultasikan penulisan tesis ini di rumahnya. Kritik dan masukannya yang konstruktif sangat membantu penyempurnaan penulisan tesis ini.

Kedua, kepada Kol (pur) dr. H. Rusman, DSKJ, Rektor Universitas Merdeka (Unmer) Malang saat itu (1997), lembaga pendidikan tempat penulis mengabdi (sebelum di UIN Malang). Beliaulah yang telah mendorong dan merekomendasi penulis untuk menambah wawasan di studi tingkat lanjut. Juga kepada segenap pengasuh PP "Miftahul Huda", Gading, Malang, tempat penulis berkhidmat selama ini yang telah banyak memberikan arahan dan motivasi selama menempuh pendidikan di PPs IAIN, Yogyakarta.

Ketiga, kepada Prof. Dr. HM. Amin Abdullah, yang ketika memberi "Kata Pengantar" buku ini (2004) masih menjabat sebagai Rektor UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Di tengah kesibukan dan tugasnya yang padat saat itu, beliau masih bisa menerima kehadiran penulis untuk berdiskusi dan memberi kata pengantar untuk buku ini, meski karena berbagai alasan teknis dan lainnya ternyata baru tahun ini dapat diterbitkan.

Keempat, kepada semua dosen di lingkungan Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, yang dengan tulus telah membimbing penulis. Juga segenap karyawan yang telah membantu dan melayani kebutuhan-kebutuhan penulis selama menempuh pendidikan di sana. Kelima, segenap jajaran pimpinan dan kolega di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, tempat penulis mengabdi sejak tahun 2000 sampai saat ini, baik di rektorat maupun fakultas psikologi. Terima kasih atas segala kebaikan dan kerjasamanya yang tulus dan akrab.

Terakhir, yang terpenting dan tidak ternilai sumbangannya dalam proses penyelesaian studi dan karya ini adalah kedua orang tua (H. Abd Manan *alm* dan Hj. Muslikah) bersama adik-adik penulis sendiri di mana secara khusus karya ini dipersembahkan. Tanpa dukungan moral dan doa restunya yang senantiasa mengalir setiap saat, karya ini akan sulit terwujud. Selain itu, juga pada istri tercinta, Erik Sabti Rahmawati, MAg, MA. dan anak-anak tersayang (Hadziq, Syava dan Tasya) yang menginspirasi penulis untuk mengedit ulang dan menerbitkan tesis ini. Kepada penerbit juga disampaikan terima kasih karena tanpa kerja samanya karya ini tidak akan sampai pada pembaca. Semoga semua menjadi amal baik di sisi Tuhan kelak. *Jazâkum Allah khair al-jazâ'.*

Malang, 15 Maret 2013
Achmad Khudori Soleh

MENCARI METODE PENGEMBANGAN TEOLOGI ISLAM

(Sebuah Pengantar)
Oleh: Prof. Dr. HM. Amin Abdullah

Keyakinan yang benar, seperti dikatakan Ali Syariati, tidak bisa tumbuh kecuali dari pengetahuan yang benar dan pengetahuan yang benar tidak bisa lahir kecuali dari cara berpikir yang benar, sementara cara berpikir yang benar hanya bisa terjadi dari metode berpikir yang benar. Artinya, persoalan metodologi adalah sesuatu yang sangat penting. Siapa yang tidak menguasai metodologi berarti tidak akan mendapatkan sesuatu secara benar dan tidak akan bisa mengembangkan apa yang dimilikinya.

Berkaitannya dengan pemikiran teologis, setidaknya ada dua alasan mengapa perlu pengembangan atau kajian ulang. *Pertama*, kajian teologi (‘*ilm al-kalâm*) dalam *islamic studies* termasuk persoalan pokok dan sentral sehingga ia mewarnai, mengarahkan dan dalam batas-batas tertentu ‘mendominasi’ arah dan corak materi serta metodologi keilmuan Islam lainnya seperti fiqh, tafsir, hadis, dakwah dan tarbiyah, bahkan sampai merembet pada persoalan-persoalan yang terkait dengan pemikiran ekonomi dan politik Islam. Kenyatannya, lima fakultas di lingkungan UIN, IAIN dan STAIN (Adab, Dakwah, Syari`ah, Tarbiyah dan Ushuluddin) semuanya mengajarkan ilmu kalam dalam Mata Kuliah Dasar Umum (MKDU). Perubahan pola pikir teologi akan merubah pula cara pandang ilmu-ilmu yang lain. *Kedua*, dalam era global ini, umat Islam tidak hanya bertemu dengan masyarakat

yang beragam budaya, agama dan tradisi, tetapi juga harus menghadapi perkembangan iptek yang begitu cepat, seperti penemuan-penemuan dalam bidang kedokteran, bioteknologi, rekayasa genetika, teknologi informasi dan seterusnya yang semuanya tidak bisa dijelaskan lewat pola hubungan antara Tuhan-alam-manusia seperti uraian teologi klasik. Tidak adanya kemampuan untuk mengembangkan kajian teologi (*ilmu kalâm*), juga disiplin-disiplin keilmuan Islam yang lain akan membuat masyarakat Islam mengalami kesulitan dan terpinggirkan dalam percaturan global.

Struktur Pemikiran Teologi.

Secara umum, ada tiga pola pemikiran yang dipakai: deduktif, induktif dan abduktif. Pemikiran deduksi berpendapat bahwa sumber pengetahuan dan segala sesuatu yang dapat diketahui manusia adalah berasal dari ‘idea’, yakni ide-ide yang telah tertanam dan melekat pada manusia secara kodrati. Ide tentang ‘kebaikan’ dan ‘keadilan’ misalnya, menurut Plato, tidak dikenal lewat pengalaman historis-empiris tetapi diperoleh dari ide bawaan yang dibawa manusia sejak azali. Mereka hanya perlu mengingat kembali (*recollection*) atas ide-ide tersebut. Sebaliknya, pola induktif menyatakan bahwa sumber pengetahuan adalah realitas empiris, bukan ide-ide bawaan. Realitas empiris yang berubah-ubah tersebut kemudian ditangkap indera dan diabstraksikan (*abstraction* dan bukan *collection*) menjadi konsep-konsep, rumus-rumus, dan gagasan-gagasan yang disusun sendiri oleh pikiran. Ilmu pengetahuan adalah hasil antara pengalaman historis-empiris dengan kekuatan abstraksi ini sehingga tidak ada yang disebut ilusi.

Pola pemikiran deduksi dan induksi tersebut dalam analisa sejarah perkembangan ilmu pengetahuan (*history of science*) ternyata masih dianggap tidak cukup memadai untuk menjelaskan dan memecahkan persoalan-persoalan yang dihadapi manusia. Karena itu, muncul pola pikir abduktif yang lebih menekankan pada *the logic of discovery* dan bukan *the logic of justifications*. Logika abduktif menekankan adanya unsur hipotesis, interpretasi, proses pengujian di lapangan atas rumus-rumus, konsep-konsep, dalil-dalil dan gagasan yang dihasilkan dari kombinasi pola pikir deduksi dan induksi. Abduktif menguji secara kritis terhadap seluruh bangunan keilmuan termasuk di dalamnya rumusan ilmu keagamaan lewat pengalaman yang terus menerus berkembang dalam kehidupan sosial manusia.

Dari ketiga pola pikir di atas, pemikiran teologi ternyata lebih mirip pada model deduksi. Bedanya, pemikiran-pemikiran yang lain dideduksikan dari teori, diktum dan konsep-konsep yang telah ada sebelumnya yang semua masih merupakan hasil dari olah rasio manusia sehingga dapat dikritik dan dipertanyakan ulang tanpa rasa takut dan segan, pemikiran teologis dideduksikan dari teks-teks suci keagamaan, al-Qur`an dan hadis sehingga sulit untuk dipertanyakan, dikaji ulang atau dikritik. Kebenarannya sudah dianggap begitu pasti, final dan tidak bisa diragukan seperti kepastian atau aksioma ilmu-ilmu pasti. Akibatnya, produk-produk rumusan teologi yang umumnya merupakan hasil pemikiran abad pertengahan menjadi terkunci rapat, tertutup, *ghair qâbil li al-taghyîr*.

Dengan kondisi seperti itu, maka pemikiran dan konsep-konsep (teologi) menjadi sulit berubah dan menjadi problem jika berhadapan dengan masyarakat modern yang kehidupannya tak terbatasi oleh perbedaan negara,

geografis, etnis, iklim bahkan tidak juga oleh perbedaan budaya, agama atau yang lain. Bagaimana harus menjelaskan seorang muslim yang taat beribadah yang senantiasa membawa tasbih misalnya, tetapi berperilaku dan bergaul dengan gaya Amerika, mendiami rumah model Eropa dan bekerja serta berkendaraan produk Jepang?. Bagaimana menjelaskan sebuah kenyataan bahwa model tata budaya Barat yang dituduh tidak Islami ternyata juga masuk, diakses dan bahkan dinikmati (diikuti) masyarakat muslim lewat parabola atau internet? Bagaimana cara membaikot sebuah produk Yahudi seperti yang difatwakan Yusuf al-Qardlawi jika pabriknya itu sendiri dibangun di wilayah muslim dan mayoritas pekerjanya juga orang-orang Islam? Di mana batas-batas apa yang disebut *dar al-Islâm* dan *dar al-harb* dalam kondisi seperti itu?

Contoh-contoh di atas baru yang berkaitan dengan persoalan sederhana yang sering terjadi dalam masyarakat, belum dalam hubungannya dengan masalah yang lebih filosofis dan persaingan global. Karena itu, tokoh seperti Hasan Hanafi, misalnya, memberi kritikan tajam pada pemikiran teologi, dari sisi teoritis maupun praksis. Secara teoritis, menurutnya, doktrin-doktrin teologis tidak bisa dibuktikan secara ilmiah maupun filosof. Teologi yang bersifat dialektik lebih diarahkan untuk mempertahankan doktrin dan memelihara kemurniannya bukan dialektika konsep tentang watak sosial dan sejarah, di samping bahwa ilmu kalam juga sering disusun sebagai persembahan kepada para penguasa yang dianggap sebagai wakil Tuhan di bumi. Sedemikian, hingga pemikiran teologi lepas dari sejarah dan pembicaraan tentang manusia disamping cenderung sebagai legitimasi bagi status quo daripada

sebagai pembebas dan penggerak manusia kearah kemandirian dan kesadaran.

Sementara itu, dari segi praktis, teologi tidak bisa dijadikan ‘pandangan yang benar-benar hidup’ yang memberi motivasi tindakan dalam kehidupan konkrit manusia karena ia tidak disusun berdasarkan atas kesadaran murni dan nilai-nilai perbuatan manusia. Akibatnya, muncul keterpecahan (*split*) antara keimanan teoritik dan keimanan praktis dalam masyarakat Islam yang pada gilirannya melahirkan sikap-sikap moral ganda atau ‘singkritisme kepribadian’. Kenyataan ini, menurut Hanafi, tampak dengan adanya paham keagamaan dan sekularisme (dalam kebudayaan), tradisional dan modern (dalam peradaban), Timur dan Barat (dalam politik), konservatisme dan progresifisme (dalam kehidupan sosial) dan kapitalisme dan sosialisme (dalam ekonomi).

Metode al-Farabi & al-Ghazali.

Jauh sebelum Hasan Hanafi, al-Farabi dan al-Ghazali, sesungguhnya telah juga memberikan kritikan tajam pada doktrin-doktrin teologis khususnya dari segi metodologis dan aksiologis. Menurut al-Farabi, metode teologis yang dialektika dan lebih bersifat apologis tidak bisa meyakinkan kaum terpelajar sehingga ia hanya cocok untuk masyarakat awam atau kelas bawah. Bagi al-Farabi yang tokoh filsafat Islam, metode yang paling baik dan unggul adalah demonstratif (*burhâni*), yakni metode filsafat yang mengedepankan rasionalitas karena kebenaran hasilnya tidak terbantahkan; sedang pengetahuan yang utama adalah pengetahuan yang bisa mendorong si empunya untuk menjadi manusia sempurna (*insân al-kâmil*), manusia yang bertindak dan berilaku sesuai dengan

sifat-sifat Tuhan menjadi cerminan Tuhan di bumi. Jelasnya, bagi al-Farabi, pemikiran teologis harus menggunakan pendekatan filsafat agar bisa menjadi pengetahuan yang unggul dan diterima dikalangan terpelajar. Di samping itu, doktrin-doktrin yang dihasilkan harus bisa ‘menurunkan’ Tuhan ke bumi untuk bersatu dan merubah sikap serta perilaku manusia agar bertindak seperti Tuhan (*antropormisme*) bukan sekedar konsep-konsep ‘kosong’ yang tidak bisa memberikan spirit bagi tindakan konkrit manusia.

Sementara itu, menurut al-Ghazali, metode dialektika yang kemudian menghasilkan rumusan-rumusan teologis berada dibawah derajat intuitif apalagi dialektika yang dipakai telah tercemari oleh silogisme-silogisme palsu sehingga ia hanya bisa diberikan pada orang tertentu yang memerlukannya dan tidak bisa diberikan pada masyarakat awam. Bagi al-Ghazali, metode yang paling unggul adalah intuitif (*kasyf*) karena hasilnya lebih menyakinkan dan pasti, sedang pengetahuan yang utama adalah pengetahuan yang bisa ‘menaikkan’ manusia ke langit untuk mengenal dan bersatu dengan Tuhan (*teosisme*). Karena itu, menurut al-Ghazali, metode teologis yang dialektis mesti segera diganti dengan metode intuitif dan doktrin-doktrin yang dihasilkan harus benar-benar mampu memberikan pemantapan keimanan dalam hati, bukan sekedar uraian-uraian logika yang ada dalam pikiran.

Gagasan kedua tokoh diatas jelas membawa implikasi besar jika diterapkan dalam pemikiran teologi. *Pertama*, metode filsafat dari al-Farabi. Paling tidak ada dua hal positif yang bisa dihasilkan. (1) Pendekatan filsafat akan membuat pemikiran teologis menjadi lebih terbuka, inklusif, luwes dan arif, sehingga umat Islam menjadi lebih

mudah berinteraksi dengan masyarakat lain khususnya yang berbeda agama. Ini penting, karena soal hubungan antar umat beragama ini ternyata masih menjadi problem utama dalam masyarakat kita, baik dari umat Islam sendiri mupun non-Islam. Apa yang terjadi di beberapa daerah kita beberapa waktu terakhir ini dan negara lain yang melibatkan umat Islam dengan non-Islam seperti ketegangan, pembakaran, kerusuhan dan *sweeping* buku-buku yang dianggap kiri adalah akibat dari konsep teologi klasik yang absolut, tertutup, eksklusif, rigid, dan melihat sesuatu dengan model *clear-cut*, hitam putih, mukmin-kafir dan seterusnya. Pendekatan filsafat membantu dalam proses dialog antar umat beragama dan konsep pluralitas agama yang kita galakkan. (2) Pendekatan filsafat akan mendorong doktrin dan norma agama sebagai *cultural force*. Konsep iman dan taqwa (imtaq) harus diakui bahwa secara teoritis dan individual telah begitu dikenal dan tertanam kuat dalam diri orang-orang Islam. Para pejabat dan dai juga selalu menyerukan hal itu. Akan tetapi, dalam kenyatannya praktek korupsi, kolosi dan nepotisme (KKN) juga praktek-praktek lain yang tidak sesuai dengan ajaran dan doktrin teologi tetap –dan bahkan makin-- marak. Artinya, doktrin-doktrin teologi klasik yang dipakai sampai saat ini baru bisa memberikan pengaruh pada level pribadi dan belum pada tingkat sosial. Ia baru berpengaruh pada wilayah *individual-morality* dan belum pada *public-morality*. Pendekatan filsafat bisa mengisi kekurangan tersebut. *Kedua*, metode intuitif al-Ghazali. Metode ini mampu memberi keyakinan dan kesalehan pribadi yang kuat pada yang bersangkutan karena mereka memperolehnya secara langsung (*experience*) bukan

sekedar dari hasil olah logika tanpa tahu bagaimana hekekatnya.

Namun demikian, dua pendekatan tersebut bukan berarti tidak menemui kesulitan atau kendala. Kedua metode di atas, filsafat maupun intuitif, sama-sama tidak bisa berjalan baik atau akan kesulitan jika harus berhadapan dengan masyarakat awam dan fanatik, sebab mereka tidak mudah untuk diajak berpikir filosofis dan njlimet apalagi berlaku sufistik seperti al-Ghazali, padahal mereka adalah mayoritas dari umat kita. Yang mereka perlukan justru lebih pada konsep atau doktrin yang sederhana, pasti, jelas dan tegas. Selain itu, khusus pada al-Farabi, jika hal itu dilakukan secara ekstrem seperti yang dilontarkan Hasan Hanafi, yakni sampai merekonstruksi term-term teologi yang awalnya bersifat spiritual-religius menjadi material-duniawi agar bisa *historis* dan kontekstual akan bisa menggiring pada pemahaman agama menjadi sekedar agenda sosial, praktis dan fungsional, lepas dari muatan-muatan spiritual dan transenden. Sedang pada al-Ghazali, metodenya akan membuat doktrin-doktrin teologis menjadi *ahistoris*, lepas dari konteks sejarah dan nilai-nilai kemanusiaannya sendiri. Akibatnya, masyarakat Islam menjadi semakin tersingkir dan tidak mampu mengikuti perkembangan zaman. Apa yang terjadi pada umat Islam saat ini, yakni keterbelakangan, kebodohan, ketertindasan dan lainnya, seperti sering dituduhkan orang, salah satunya adalah akibat pengaruh al-Ghazali yang lebih menekankan aspek spiritual-individual sebagaimana diatas. Selain itu, dalam kaitannya dengan kehidupan sosial, metode intuitif al-Ghazali juga akan menciptakan sikap yang eksklusif, sehingga sulit bergaul dan berjalan seiring dengan masyarakat luar.

Pendekatan Multi-Disipliner.

Memperhatikan uraian di atas, kelemahan-kelemahan yang ada pada rumusan-rumusan teologi klasik, plus-minus dari metode filsafat dan intuisi yang ditawarkan al-Farabi dan al-Ghazali, juga memperhatikan kebutuhan serta berbagai problem yang dihadapi masyarakat modern saat ini, upaya pengembangan teologi jelas tidak bisa dilakukan hanya lewat satu dua metode tetapi harus didekati dari berbagai disiplin keilmuan, multi-disipliner, khususnya filsafat, sosiologi, antropologi dan seterusnya, termasuk juga intuisi ala al-Ghazali sehingga hasil rumusan-rumusan teologi yang baru tidak terjebak pada sekedar bersifat sosiologis, praktis dan duniawi tetapi tetap mengandung nilai-nilai religius dan transenden. Kerjasama antar metodologi keilmuan ini tidak bisa ditawar lagi dan telah menjadi *conditio sine qua non* bagi pengembangan pemikiran teologi dalam menatap realitas sosial keagamaan dimasa depan. Persoalannya, bagaimana mengemas semua itu dalam sebuah 'paduan' yang pas, utuh dan bisa direalisasikan dengan mudah dan baik.

Buku ini telah memberikan langkah awal dari usaha besar tersebut. Ia memaparkan berbagai kelemahan dan kekurangan pemikiran teologi Islam, baik dari sisi ontologis, epistemologis maupun aksiologis, sehingga tidak ditempatkan sebagai *the queen of the science* sebagaimana yang diklaim banyak pihak. Selain itu, buku ini juga menjelaskan tentang hirarki ilmu yang dibuat al-Farabi dan al-Ghazali yang sesungguhnya merupakan bingkai besar di mana pemikiran teologi dan keilmuan lain harus ditempatkan sesuai dengan dasar-dasar ontologis, epistemologis dan aksiologis yang melandasainya. Ini sesuatu yang penting dan merupakan salah satu kunci untuk memahami tradisi intelektualitas Islam. Sebab, berbeda dengan Barat yang menempatkan seluruh ilmu pengetahuan dalam tataran yang sama, Islam justru memandang adanya hirarki dalam objek yang diketahui, subjek yang mengetahui maupun pola penggunannya. Apa yang disebut dengan upaya islamisasi ilmu seperti yang

diserukan Sayyid Husein Nasr, Faruqi dan Naquib al-Attas akhir-akhir ini tidak akan berhasil dengan baik tanpa dipahaminya masalah hirarki keilmuan ini sebelumnya.

Prof. Dr. HM. Amin Abdullah
Guru Besar Filsafat Islam
UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Daftar Isi

BAB I
PENDAHULUAN

Teologi, dalam alam pikiran Krestiani, sejak abad-abad pertengahan telah dianggap sebagai “the queen of the science”, yakni suatu bentuk ilmu pengetahuan yang paling tinggi dan paling otoritatif, di mana semua hasil penyelidikan dan keilmuan harus sesuai dengan alur pemikiran teologi.[1] Seluruh pemikiran manusia didominasi oleh pandangan keagamaan, dan jika terjadi perselisihan, pandangan keagamaan yang harus dimenangkan.

Dalam Islam, teologi (*`ilm al-kalâm*) juga menempati posisi yang tinggi.[2] Setidaknya, ini bisa dilihat bahwa dalam pengantar kitab-kitab yang membahas tentang persoalan teologi (*kalâm*), seperti *Umm al-Barâhîn, Fath al-Majîd, Aqîdah al-Awâmm* dan sejenisnya,[3] selalu disebutkan bahwa apa yang dibahas adalah ilmu yang sangat dan bahkan terpenting dalam agama. Alasannya, teologi berjasa dalam membahas dan mempertahankan persoalan-persoalan aqidah: masalah yang sangat essensial dalam Islam, dari serangan kaum bid`ah.[4]

Al-Farabi (870-950 M), seorang tokoh penting dalam filsafat Islam menyatakan bahwa teologi adalah disiplin yang

---

1 Derek Stanesby, Science, Reason and Religion, (Routletge, London, 1985), 1.

2 Menurut Lorens Bagus, teologi bisa diartikan sebagai ilmu tentang hakekat Tuhan atau usaha sistematis untuk menyajikan, menafsirkan dan membenarkan secara konsisten dan berarti tentang keyakinan adanya Tuhan. Lihat Lorens Bagus, Kamus Filsafat, (Jakarta, Gramedia, 1996), 1090. Sementara itu, ilmu kalam diartikan sebagai usaha apologis tentang konsep ketuhanan dari rongrongan kaum bid`ah. Karena itu, dalam tulisan ini, kami cenderung menyamakan di antara keduanya, meski sebagian orang ada yang membedakan antara teologi dengan ilmu kalam. Alasannya, ilmu kalam lebih terfokus pada soal ketuhanan sementara teologi tidak hanya bicara soal itu, melainkan bisa juga tetang alam atau hubungan Tuhan dengan alam.

3 Lihat Sanusi, Umm al-Barâhîn, (Surabaya, Hidayah, tt), 3; Ibn Imran, Fath al-Majîd, (Surabaya, Usaha Keluarga, tt), 3; Marzuqi, Aqîdah al-Awâmm, (Surabaya, Bulan Bintang, tt.), 4. Meski demikian, klaim sebagai disiplin ilmu paling penting ini sesungguhnya tidak hanya ada dalam teologi. Disiplin-disiplin ilmu yang lain seperti fiqh, nahwu, tafsir dan lain-lain juga mengklaim diri sebagai disiplin ilmu yang penting. Lihat al-Ghazali, Ihyâ’ `Ulûm al-Dîn, I, (Bairut, Dar al-Fikr, 1995), 26.

4 Alasan ini juga diberikan oleh Ibn Khaldun. Lihat Muqaddimah, terj. Ahmadie Thaha, (Jakarta, Firdaus, 1986), 589.

penting, karena dengan ilmu teologi seseorang mempunyai kemampuan untuk membela ide-ide dan perbuatan-perbuatan tertentu yang telah dengan jelas diterangkan oleh Rasul, juga membantah pendapat lawan-lawannya, dengan argumentasi jitu.[5] Al-Ghazali (1058-1111 M), dalam *Risâlah al-Ladûniyah*, bahkan menyatakan bahwa teologi adalah "kunci" keselamatan. Siapa yang ingin selamat hidupnya dan diterima ibadahnya harus mendalami ilmu ini.[6]

Sementara itu, al-Iji,[7] menyebut lima peran penting yang dimainkan teologi: (1) teologi akan mampu melepaskan seseorang dari sikap taqlid dalam keimanan sehingga ia mempunyai keyakinan yang kuat dan mandiri, (2) teologi menuntun seseorang pada penjelasan sesuatu dengan hujjah yang kuat, (3) teologi menjaga agama dari rongrongan kaum bid`ah, (4) teologi memberi landasan yang kuat pada ilmu-ilmu agama yang lain, (5) teologi mampu memberikan arah dan tujuan yang benar dalam aqidah, yang semua itu menyebabkan diterimanya amal dan tercapainya kebahagiaan dunia akherat.

Akan tetapi, yang menarik untuk dikaji lebih lanjut dalam persoalan ini adalah bahwa meski para tokoh pemikir muslim mengakui peran penting yang dimainkan teologi, mereka tidak memberikan penghargaan yang memadai kepadanya. Tokoh-tokoh muslim paling berpengaruh pada bidang dan zamannya justru menempatkan teologi dalam urutan bawah, di bawah disiplin ilmu-ilmu yang lain hatta disiplin ilmu yang saat ini dianggap sekuler, dalam susunan hierarki yang disusunnya.

Al-Farabi,[8] misalnya, seorang tokoh yang penting dalam filsafat Islam, membuat klasifikasi ilmu-ilmu menjadi tiga bagian besar: ilmu-ilmu filsafat, ilmu-ilmu religius dan ilmu-ilmu bahasa. Ilmu-ilmu filsafat didudukan pada posisi paling atas

---

5 Al-Farabi, "Princian Ilmu Pengetahuan", dalam Khazanah Intelektual Islam, ed. Nurcholis Madjid, (Jakarta, Bulan Bintang, 1984), 129.

6 Al-Ghazali, "Al-Risâlah al-Ladûniyah", dalam Majmû`ah Rasâil, (Bairut, Dar al-Fikr, tt.), 228.

7 Al-Iji, Al-Mawâqif fî Ilm al-Kalâm, (Bairut, Alam Al-Kutub, tt), 8.

8 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, (Bandung, Mizan, 1997), 161-171

dan dianggap paling unggul, disusul kemudian ilmu religius dan ilmu bahasa. Yang termasuk ilmu-ilmu filsafat adalah metafisika, matematika, ilmu alam dan ilmu politik dengan segala sub bagiannya; termasuk ilmu religius adalah teologi dan fiqh; termasuk ilmu alat adalah logika dan ilmu bahasa dengan semua bentuk sub bahasannya. Dalam ilmu-ilmu religius, al-Farabi hanya mengambil teologi dan fiqh,[9] tidak termasuk ilmu-ilmu yang lain seperti ilmu hadis, al-Qur'an atau yang lain, dan sekaligus memasukkan dalam sub bagian ilmu politik. Menurutnya, teologi lebih bersifat apologetik daripada berusaha untuk mengungkap kebenaran yang hakiki, sehingga ia tidak patut menempati posisi ilmu-ilmu penting yang dikaji kaum elite terpelajar (filosofis), tetapi cukup posisi bawah yang hanya cocok untuk konsumsi masyarakat awam.[10]

Al-Ghazali juga melakukan hal yang sama. Dalam *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn*, ia membagi ilmu-ilmu dalam dua tingkat kepentingan dalam pencariannya: kategori *fardlu `ain* dan *fardlu kifayah*. Ilmu dalam kategori fardlu `ain adalah ilmu-ilmu yang wajib dimiliki oleh setiap individu muslim, sedang dalam kategori fardlu kifayah adalah ilmu yang tidak harus dikuasai oleh setiap individu muslim, atau ilmu-ilmu yang hanya boleh dikuasai dalam batas sekadarnya. Teologi dibahas secara khusus oleh al-Ghazali dan ditempatkan sebagai salah satu dari sekian banyak ilmu religius (*al-`ulûm al-syar'iyah*) yang berada dalam kategori fardlu kifayah.[11] Artinya, teologi dianggap tidak memenuhi syarat untuk di tempatkan dalam kelompok ilmu yang

9 Pengambilan hanya pada teologi dan fiqh dari ilmu-ilmu religius oleh al-Farabi ini, mungkin, disebabkan kondisi saat itu, bahwa ilmu-ilmu yang lain, seperti Hadits dan al-Qur'an belum muncul. Menurut Atiyeh, pada masa-masa awal kekhalifahan Bani Abbas, ilmu agama yang dikenal saat itu baru yurisprodensi (fiqh). Tentang ilmu kalam, meski renungannya telah dimulai lebih awal di Damaskus, ia masih menjadi bagian ilmu fiqh, sehingga Abu Hanifah (699-767 M) memasukkan pembahasan teologi dalam kitabnya yang diberi judul "Al-Fiqh al-Akbar". Teologi baru muncul sebagai disiplin ilmu tersendiri setelah kemunculan Muktazilah, pada masa khilafah Bani Abbas. George N. Atiyeh, Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim, (Bandung, Pustaka, 1983), 3.

10 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 170-171.

11 Al-Ghazali, Ihyâ', 28. Lihat juga al-Ghazali, Ilmu dalam Perspektif Tasawuf, (Bandung, Karisma, 1996), 41 dan seterusnya.

paling dicari dalam khazanah ilmu-ilmu keislaman, bahkan tidak boleh dikaji melebihi batas-batas yang telah ditentukan.

Begitu pula yang dilakukan Ibn Khaldun (1332-1405 M). Dalam *al-Muqadimah*, ia membagi ilmu-ilmu menjadi dua bagian: ilmu-ilmu rasional (*al-`ulûm al-aqliyah*) dan ilmu-ilmu agama (*al-`ulûm al-naqliyah*). Secara hierarkis, ilmu-ilmu yang masuk dalam kelompok ilmu rasional adalah logika, matematika, ilmu kealaman (fisika) dan metafisika, sedang bagian ilmu-ilmu agama adalah ilmu tafsir, ilmu hadis, ilmu fiqh, teologi, tasawuf dan tabir mimpi. Teologi --sekali lagi-- ditempatkan pada rangking bawah, setelah ilmu tafsir, hadis dan fiqh.[12] Ia hanya "lebih baik" daripada tabir mimpi dan tasawuf di mana yang disebut terakhir ini lebih merupakan bentuk implementasi dari sebuah ilmu daripada sebuah ilmu itu sendiri.

Terakhir, Hasan Hanafi,[13] seorang pemikir muslim kontemporer bahkan menuduh teologi sebagai salah satu penyebab kemunduran Islam, karena pembahasan kalam lebih bersifat deterministik yang kemudian mendorong munculnya perilaku fatalistik di kalangan umat Islam. Mereka hanya menunggu pertolongan dan inspirasi dari langit serta mengabaikan tindakan konkrit, jika menghadapi persoalan.

Adanya perbedaan pendapat di antara para tokoh tentang posisi teologi dalam hierarki ilmu yang mereka susun, bahkan adanya pertentangan di antara pendapat tokoh-tokoh sendiri sebagaimana di atas, memunculkan berbagai pertanyaan. Bagaimana sesungguhnya peran teologi dalam menjaga aqidah masyarakat muslim? Bagaimana hukum mempelajarinya? Apa dasar ontologis, epistemologis dan aksiologis yang digunakan? Di mana posisinya di antara ilmu-ilmu yang lain, baik keilmuan Islam atau umum?

---

12 Ibn Khaldun, Muqadimah, 543-546.

13 Hasan Hanafi, "Al-Juzûr al-Tarîkhiyah lî Azmah al-Huriyah wa al-Dimuqrathiyah fî Wijdâtinâ al-Mu`asir", dalam majalah Al-Mustaqbal al-Arâbî, no. 5 Januari 1979, 134-135. Lihat pula Kazuo Shimogaki, Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme, (Yogyakartakarta, Pustaka Pelajar, 1994), 93.

Uraian di atas mengantarkan pada studi untuk menelusuri posisi teologi dalam hierarki ilmu yang dibuat dua tokoh muslim terkemuka, al-Farabi dan al-Ghazali. Yang dikaji, *pertama*, bagaimana susunan hierarki ilmu yang dibuat oleh al-Farabi dan al-Ghazali, dasar ontologis, epistemologis dan aksiologis yang di gunakan. *Kedua*, bagaimana pandangan al-Farabi dan al-Ghazali tentang teologi, bagaimana pula pandangannya tentang dasar-dasar ontologis, epistemologis dan aksiologis yang digunakannya? *Ketiga*, di mana persamaan dan perbedaan di antara kedua pemikir tersebut dalam masalah teologi khususnya dan hirarki ilmunya?

Penelitian ini sengaja mengambil persoalan teologi dengan al-Farabi dan al-Ghazali sebagai tokohnya. Minimal ada tiga alasan mengapa penelitian ini mengambil teologi atau teologi dalam kaitannya dengan hierarki keilmuan sebagai topik kajiannya. *Pertama*, bahwa keyakinan adalah pangkal sebuah tindakan. Bentuk keyakinan tentang sesuatu akan memberikan pengaruh kuat pada tindakan-tindakan yang akan dilakukan seseorang. Teologi berhubungan erat dengan pembentukan keyakinan ini, sehingga dibahasnya persoalan kalam secara lebih baik akan memberikan pengaruh yang positif bagi keyakinan. *Kedua*, teologi diyakini oleh kebanyakan masyarakat muslim saat ini, terutama dikalangan kaum tradisional dan pesantren, sebagai salah satu dari pilar ilmu keagamaan paling penting disamping fiqh dan tasawuf,[14] sehingga kajian secara mendalam tentang teologi berarti ikut ambil bagian dalam menambah khazanah keilmuan penting Islam. *Ketiga*, persoalan hierarki adalah masalah yang penting dalam Islam. Berbeda dengan Barat yang menganggap ilmu-ilmu berada dalam tataran yang sama, Islam --tepatnya para sarjana muslim klasik-- menyakini adanya hierarkhi dalam keilmuan, bahkan dalam realitas wujud. Dengan di ketahuinya susunan hierarkhi keilmuan yang dibuat para tokoh

---

14 Pernyataan ini didasarkan atas pemahaman bahwa Islam terdiri atas tiga bagian pokok: iman, Islam dan ihsân. Dari unsur iman muncul antara lain teologi, unsur Islam lahir ilmu fiqh dan dari ihsan muncul ilmu akhlaq.

muslim ini, juga alasan-alasan yang digunakan sebagai dasar bagi penyusunannya akan bisa digunakan sebagai landasan bagi penyusunan hierarki baru yang relevan dengan kondisi saat ini, yang dari sini bisa di jelaskan mana ilmu-ilmu yang harus diprioritaskan masyarakat muslim dan mana ilmu-ilmu yang bisa ditunda dalam pembelajarannya.

Adapun tentang pemilihan al-Farabi (258-339 H/ 870-950 M) dan al-Ghazali (450-505 H/ 1058-1111 M) sebagai tokoh pembahasan, didasarkan atas alasan, *pertama*, dua pemikir tersebut bisa dianggap sebagai tokoh dan wakil aliran pemikiran yang berbeda. Al-Farabi, seperti dikatakan Husain Nasr,[15] adalah tokoh filsafat yang sangat berpengaruh, tidak hanya dalam dunia Islam tetapi juga di Barat. Di dunia Islam, ia dinilai sebagai "guru kedua" (*al-mu`allim al-tsânî*) setelah Aristoteles (384-322 SM) sebagai "guru pertama" (*al-mu`allim al-awwâl*),[16] dan susunan hierarki keilmuannya yang di dalamnya terdapat posisi teologi memberikan pengaruh sangat besar bagi perkembangan ilmu pengetahuan pada masa berikutnya. Al-Ghazali adalah ahli kalam Asy`ariyah yang terkenal. Di samping ahli fiqh dan tasawuf: ia bisa dianggap sebagai wakil kaum agamawan yang pandangan-pandangannya masih sangat berpengaruh sampai sekarang, terutama di kalangan Sunni. Dengan adanya dua tokoh ini, diharapkan apa yang dipaparkan dalam penelitian tidak hanya menunjukkan perspektif sang tokoh semata, tetapi juga "suara" dari aliran intelektual yang diwakili.

Kedua, adanya pertimbangan periodesasi-periodesasi perkembangan pemikiran Islam di mana mereka hidup dan berkembang. Al-Farabi mewakili masa-masa awal ketika filsafat dan ilmu pengetahuan seperti matematika, ilmu kealaman dan sejenisnya mulai berkembang dalam dunia Islam, dan setelah kalam yang rasional mencapai puncak kejayaan. Sementara itu, al-Ghazali mewakili masa-masa kejayaan Islam, dari segi

15 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 13.
16 Abbas Mahmud Aqqad, Filsafat Pemikiran Ibn Sina, (Solo, Pustaka Mantiq, 1988), 74.

keilmuan, politik, filsafat, kalam dan bahkan tasawuf; juga kondisi penuh ketegangan intelektual antara kalam dengan filsafat, ketegangan spiritual antara kaum sufis dengan fuqaha, ketegangan politik antara penguasa beraliran Sunni dengan Syi`ah. Al-Ghazali ikut terlibat langsung dalam meredam sebagian ketegangan tersebut. Dengan diketengah-kannya pemikiran dua tokoh yang memiliki kurun waktu yang berbeda akan diketahui dinamika pemikiran yang terjadi dikalangan masyarakat Islam, khususnya dalam persoalan kalam.

Penelitian tentang teologi, diakui, bukan yang pertama. Ilhamuddin telah mengkaji pemikiran kalam al-Baqillani dengan membandingkan dengan al-Asy`ari.[17] Noor Iskandar dan Mustafa Ceric,[18] membahas konsep teologi Maturidi, sedang Zurkani Jahja[19] membahas metodologi teologi al-Ghazali. Namun, semua pembahasan tersebut tidak menyinggung soal teologi al-Farabi dan al-Ghazali, dalam kaitannya dengan hierarki keilmuan yang dibuat, apalagi membandingkannya.

Satu-satunya pembahasan yang ditemui yang agak bersesuaian dengan penelitian ini adalah apa yang dilakukan Osman Bakar.[20] Dalam *Hierarki Ilmu*, ia membahas tentang klasifikasi ilmu yang dibuat oleh al-Farabi dan al-Ghazali. Menurutnya, al-Farabi mengklasifikasikan ilmu dalam tiga bagian besar; ilmu-ilmu filosofis, ilmu religius dan ilmu bahasa, ilmu religius masuk sebagai sub-bagian ilmu politik yang berada dalam kategori ilmu filosofis. Sementara itu, al-Ghazali membagi ilmu dalam dua bagian besar: ilmu agama dan rasional,

---

17 Ilhamuddin, Pemikiran Kalam al-Baqillan Studi tentang Persamaan dan Perbedaanya dengan al-Asy`ari, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1997), desertasi yang diterbitkan.

18 Noor Iskandar, Teologi al-Maturidi, Tesis, (Yogyakartakarta: PPs IAIN Sunan Kalijaga, 1990); Mustafa Ceric, Roots of Synthetic Theologi in Islam; A Study of the Theologi Abu Mansur al-Maturidi, (Kuala Lumpur, Printing Works, 1995).

19 Zurkani Jahja, Teologi al-Ghazali Pendekatan Metodologi, (Yogyakartakarta, Pustaka Pelajar, 1996), desertasi yang diterbitkan.

20 Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 13. Ia membahas klasifikasi keilmuan yang dibuat al-Farabi, al-Ghazali dan Quthb al-Din al-Syirazi. Meski demikian, pembahasannya tidak dicoba untuk dihubungan dengan kondisi lingkungan saat itu, tetapi lebih pada aspek psikologis si tokoh itu sendiri.

di mana ilmu agama berkedudukan lebih tinggi dibanding ilmu rasional. Ilmu agama sendiri terbagi dalam dua bagian: ilmu fardlu `ain dan fardlu kifayah. Teologi masuk dalam kategori ilmu fardlu kifayah.

Namun demikian jauh, Osman Bakar tidak menjelaskan hierarki ilmu yang dibuat oleh kedua tokoh tersebut, tidak menjelaskan dasar-dasar ontologis, epistimologis dan aksiologis yang dijadikan dasar penyusunanya. Osman Bakar juga tidak mencoba membahas pandangan sang tokoh tentang teologi, dasar ontologis, epistemologis dan aksiologis yang digunakannya. Ia semata-mata hanya berusaha memaparkan klasifikasi ilmu yang dibuat kedua tokoh tersebut tanpa berusaha memperbandingkannya, mencari kesamaan dan perbedaanya. Penelitian ini mengisi kekosongan tersebut.

Tujuan penelitian ini, *pertama*, mengetahui susunan hierarki ilmu yang dibuat oleh dua tokoh tersebut, dasar-dasar ontologis, epistemologi dan aksiologis yang digunakan yang mempunyai dampak sangat besar bagi pengembangan keilmuan dan budaya masyarakat sezaman dan sesudahnya. *Kedua*, mengetahui pandangan keduanya tentang teologi, pandangannya tentang dasar ontologis, epistemologi dan aksiologis yang digunakan, dan posisinya dalam hirarki ilmu yang dibuat keduanya. *Ketiga*, mengetahui persamaan dan perbedaan pandangan keduanya tentang teologi, posisinya dan dasar-dasar yang digunakan dalam kaitannya dengan hirarki keilmuan yang dibuat. Keempat, melihat kemungkinan implikasi dan konsekuensi pemikiran kedua tokoh di atas jika di terapkan dalam era sekarang.

Adapun manfaat atau kegunaan penelitian ini, *pertama*, memberi gambaran yang cukup jelas tentang dasar-dasar ontologis, epistemologi dan aksiologis yang digunakan kedua tokoh sehingga melahirkan susunan hirarki keilmuan yang khas dan berpengaruh pada zamannya. *Kedua*, memberikan gambaran yang cukup jelas mengenai pandangan keduanya tentang teologi, dasar ontologis, epistemologis dan aksiologis yang digunakan,

serta posisinya dalam hirarki ilmu yang disusunnya. *Ketiga*, sebagai masukan dalam rangka kemungkinan penyusunan kembali hierarki keilmuan Islam baru yang bisa mendorong gairah masyarakat muslim dalam mendalami pengetahuan. Dengan diketahuinya dasar ontologis, epistemologis dan aksiologis yang di gunakan sang tokoh, diharapkan bisa ditindaklanjuti kearah pemahaman baru dalam kaitanya dengan ilmu-ilmu yang berkembang saat ini, yang dari situ kemudian bisa dibangun kerangka hierarki ilmu baru yang relevan untuk dikembangkan demi mengejar ketertinggalan masyarakat Islam dari patnernya di Barat tanpa melepaskan identitas dirinya sebagai muslim. *Keempat*, sebagai masukan bagi pengembangan lebih jauh tentang teologi yang lebih sesuai dengan kondisi dan tuntutan zaman; atau, kalam yang lebih kontekstual, lebih membumi dan manusiawi, yang bisa mengajari manusia kepada hal yang realistis dan kongkrit, menurut istilah Hasan Hanafî,[21]

Penelitian ini termasuk studi literer. Bahan-bahan kajian diperoleh dari data-data kepustakaan, baik dari sumber pertama (*primary sources*) maupun sumber kedua (*secondary sources*); berupaya mengambil dari sumber pertama, kecuali jika ada kesulitan pemahaman atau kesulitan data-data yang diperlukan. Sumber primer dalam penelitian ini adalah tiga kitab karya al-Farabi; *Mabâdî `Arâ Ahl al-Madînah al-Fâdilah*, diedit Richard Walzer, Oxford, Clarendon Press, 1985, *Fî Mâ Yanbaghî `an Yuqaddam Qabl Ta`allum al-Falsafah*, Leiden, Brill, 1890, "Perincian Ilmu Pengetahuan", dalam *Khazanah Intelektual Islam*, diedit oleh Nurcholis Madjid, Jakarta, Bulan Bintang, 1985. Kemudian beberapa kitab karya al-Ghazali, antara lain, *Al-Iqti¡âd fi al-Iqtiqâd*, Mesir, Maktabah Subaih, 1962, *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn*, Beirut, Dar al-Fikr, 1995, *Kitâb al-Arba`in fî Ushûl al-Dîn*, diedit Musthafa Abu al-A`la, Mesir, Maktabah al-Jundi,

21 Hasan Hanafi menyatakan bahwa saat ini perlu disusun konsep teologi yang lebih antropologis, karena kalam yang ada saat ini yang didominasi konsep kalam Asy'ariyah terlalu theosentris, sehingga tidak membumi tetapi justru lebih mendukung pihak atas. (Lihat Hasan Hanafi, dalam Kazuo Shimogaki, Kiri Islam; Antara Modernisme dan Postmodernisme, (Yogyakartakarta, LKiS, 1994).

1970, *al-Risâlah al-Ladûniyah*, Beirut, Dar al-Fikr, 1996, dan *al-Munqid min al-Dlalâl*, Beirut, Maktabah al-Sya`biyah, tanpa tahun. Sumber-sumber sekunder diambil dari kitab-kitab dan buku yang relevan dengan penelitian ini, yang banyak berbicara tentang pemikiran al-Farabi dan al-Ghazali, namun belum ditemukan tulisan yang secara khusus membandingkan pemikiran kedua tokoh tersebut.

Sesuai dengan sifatnya yang filosofis dan berusaha untuk membandingkan di antara kedua tokohnya, penelitian ini menggunakan metode hermeunetik-komparatif. Metode hermeunetik digunakan untuk mengungkap pemikiran kedua tokoh yang digunakan dalam penelitian ini, sementara metode komparasi dipakai untuk melihat persamaan dan perbedaan pemikiran yang ada di antara al-Farabi dan al-Ghazali, terutama dalam persoalan kalam.

Langkah-langkah yang ditempuh dalam metode hermeunetik, mengikuti Anton Bekker adalah,[22] *pertama*, mencari kesinambungan historis. Yakni, mencari benang merah bagi perkembangan pemikiran tokoh yang bersangkutan, baik dalam hubungannya dengan lingkungan historis, pengaruh-pengaruh yang dialami maupun perjalanan hidupnya sendiri. Sebagai latar belakang ekstrenal diselidiki keadaan khusus zaman yang dialami tokoh, sisi sosio-ekonomi, politik, budaya, sastra dan filsafat yang berkembang saat itu. Latar belakang internal diperiksa riwayat hidup sang tokoh, pendidikannya, pengaruh yang diterimanya, relasi dengan para filosof sezamannya, dan segala macam pengalaman yang membentuk pandangannya. Begitu pula diperhatikan perkembangan intern,

---

22 Menurut Anton Bekker, ada 10 langkah yang harus ditempah dalam metode hermeunetik: kesinambungan historis, interpretasi, induksi dan deduksi, koherensi intern, holistika, idealisasi, komparasi, heuristika, analogal dan deskripsi. Dalam penelitian ini, hanya dipakai empat langkah yang dianggap paling penting. Lihat Anton Bekker dan Charris Zubair, Metodologi Penelitian Filsafat, (Yogyakartakarta, Kanisius, 1996), 41-54.

tahap-tahap dalam pikirannya dan perubahan dalam minat dan arah filsafatnya.[23]

Kedua, induksi-deduksi. Semua karya tokoh dipelajari sebagai suatu *case-study*, dengan membuat analisa mengenai semua konsep pokok satu persatu dan dalam keseluruhannya (induksi), agar bisa dibangun suatu sintesa pemikirannya secara utuh. Juga membuat analisa dengan berangkat dari visi dan gaya umum yang dipakai sang tokoh (deduksi) sehingga bisa difahami lebih baik semua detail-detail pemikirannya.[24] Peneliti terlibat sendiri dalam pikiran-pikiran ini (identifikasi) namun tanpa kehilangan objektivitasnya.

Ketiga, komparasi. Pikiran masing-masing tokoh dibandingkan dengan filosof-filosof lain, yang dekat dengannya atau justru yang sangat berbeda. Dalam perbandingan ini diperhatikan keseluruhan pikiran dengan ide-ide pokok, kedudukan konsep-konsep, metode dan sebagainya.[25] *Keempat*, deskripsi. Ini merupakan tahap akhir dari langkah-langkah penelitian, karena bagaimanapun hasil penelitian harus dibahasakan. Pada tahap ini, disajikan deskripsi objek-objek, kasus-kasus dan situasi-situasi dengan teliti. Kenyataan disajikan sebagai suatu cerita atau narasi,[26] yang bagi Edmund Husserl (1859-1938) merupakan salah satu unsur hakiki untuk menemukan eidos pada suatu fenomena tertentu.[27]

---

23 Ibid, 64.

24 Pada setiap ilmu pasti menggunakan metode induksi-deduksi, yang menurut Beerling disebut siklus empiris. Siklus itu sendiri meliputi 5 tahapan; observasi, induksi, deduksi, kajian (eksperimetasi) dan evaluasi. Tahapan ini tidak berlaku secara berturut-turut melainkan terjadi secara sekaligus. Namun, siklus ini diberi bentuk tersendiri dalam penelitian filsafat, karena sifat objek formalnya yang istimewa, yakni manusia. Lihat Beerling & Van Peursen, Pengantar Filsafat Ilmu, (Yogyakarta, Tiwara Wacana, 1986), 54. Tentang modifikasi 5 tahapan ini dalam penelitian filsafat, lihat Bekker, ibid, 43-45.

25 Keseluruhan langkah-langkah metode ini, hampir sama dengan metode deskriptif-analisis yang disampaikan Winarno Surachmad, Dasar dan Teknik Research, (Bandung, Tarsito, 1978), 132. Metode deskriptif-analistis adalah sebuah metode penelitian dengan cara mengambil berbagai sumber-sumber yang ada, kemudian membandingkannya untuk melihat dan mencapai hasil yang valid, sebelum didiskripsikan dalam tulisan.

26 Paul Riceur, Hermeunetik and the Human Sciences; Essays on Language, Action and Interpretation, ed. Thampson, (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), 274.

27 Bekker, Metodologi Penelitian Filsafat, 54.

Setelah dipaparkan pemikiran masing-masing tokoh, kemudian dianalisa untuk dicari persamaan dan perbedaannya, keunggulan dan kelemahannya, dengan menggunakan metode komparasi.[28] Dalam komparasi ini dipertajam tentang tiga hal; susunan hierarki ilmu yang dibuat kedua tokoh, dasar-dasar yang dipakai dalam penyusunan hierarkinya dan pandangannya tentang teologi, termasuk dasar ontologis, epistemologis dan aksiologis yang digunakan. Dari perbedaan-perbedaan yang ada pada keduanya tersebut, selanjutnya dicari jawaban mengapa hal itu bisa terjadi. Mengapa ada perbedaan antara al-Farâbî dan al-Ghazali?

Untuk mengungkap pemikiran kedua tokoh dalam kajian ini, al-Farabi dan al-Ghazali, pada bab II --setelah pendahuluan-- ditelusuri biografi keduanya, latar belakang ilmiah, karir intelektual dan karya-karyanya. Juga dilihat kondisi sosial politik serta sosio-keagamaan yang terjadi saat itu. Diskursus terutama dititik beratkan pada trend pemikiran dan politik yang ada dan pengaruhnya pada pemikiran keduanya.

Pada Bab III, dibahas dasar-dasar penyusunan ilmu al-Farabi dan al-Ghazali, meliputi dasar ontologis, epistemologis dan aksiologis, kemudian model susunan hierarki yang dibuat keduanya. Dilanjutkan kajian tentang teologi dan posisinya dalam susunan hierarkhis keilmuan yang dibahas pada Bab IV, meliputi perspektif masing-masing tokoh tentang subjek pembahasan teologi, metode yang digunakan, kegunaannya dan hukum mempelajarinya. Kajian selanjutnya, Bab V adalah analisis perbandingan antara al-Farabi dan al-Ghazali, khususnya tentang masalah teologi di samping persoalan herarkhi ilmu dan latar belakang yang membedakannya; diakhiri bab VI sebagai penutup, berisi kesimpulan dan rekomendasi [.]

---

28 Mattew B. Milles dan Michel Huberman, Analisis Data Kualitatif, terj. Tjetjep Rohadi, (Jakarta, UIP, 1992), 16-21.

BAB II
PUSARAN KESEJARAHAN AL-FARABI DAN AL-GHAZALI

Pada bab II ini akan dibahas tiga persoalan berkaitan dengan latar belakang historis dari masing-masing tokoh: al-Farabi dan al-Ghazali. Persoalan yang dimaksud adalah kondisi sosial politik yang mengintari sang tokoh, gerak intelektual atau kondisi sosial keagamaan yang terjadi saat itu, dan riwayat hidup sang tokoh termasuk di dalamnya karya-karya tulis yang dihasilkannya.

A. Al-FARABI

Gagasan atau sebuah karya pemikiran, sebagaimana dinyatakan Karl A. Steenrink, adalah hasil dari proses komunikasi dan proses ekspresi sang penulis dengan kondisi sosial lingkungannya.[29] Artinya, sebuah ide, gagasan atau pengetahuan tidak bisa lepas dari akar sosial, tradisi dan keberadaan seseorang yang melahirkan ide atau pengetahuan tersebut. Gagasan bersumber dari pengetahuan yang dibentuk secara sosial *(socially constructed*). Karena itu, pemikiran al-Farabi disini tidak akan bisa difahami secara baik dan tepat tanpa melihat sejarah atau tradisi panjang yang melingkupinya. Disini akan dipaparkan kondisi sosial politik dan kondisi gerak intelektual di mana al-Farabi hidup sebagai latar belakang kemunculan pemikirannya, di samping riwayat hidup al-Farabi sendiri secara singkat disertai karya-karya penting peninggalannya.

29 Karel A. Steenbrink, Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui Syair Agama dalam Beberapa Melayu dari Abad 19, (Semarang, LP3M IAIN Walisongo Semarang, 1985), 4.

1. Kondisi Sosial Politik

Al-Farabi hidup pada periode kedua masa pemerintahan Abbasiyah, suatu masa di mana dari sisi politik khalifah-khalifah yang memerintah di Baghdad tidak lagi kuat seperti sebelumnya, sehingga mereka tidak kuasa melawan kehendak para perwira pengawal keturunan Turki, dan dari sisi intelektual dan idiologis munculnya kembali pengaruh ajaran salaf menyusul memudarnya aliran Muktazilah. Menurut al-Khudlari,[30] periode kedua Bani Abbas ini merentang dari tahun 847 M. masa kekhalifahan al-Mutawakil sampai tahun 945 M. masa kekuasaan al-Mustakfi.

Masuknya pengaruh Turki tersebut, menurut Harun Nasution,[31] bermula dari kebijakan al-Mu`tashim (833-842 M), seorang khalifah Abbasiyah dari ibu yang berasal dari Turki, yang mengambil orang-orang Turki sebagai pengawal pribadinya. Para tentara Turki ini, pada masa berikutnya, menduduki jabatan wazir-wazir dan begitu berkuasa, sehingga para khalifah sesudah al-Mu`tashim tidak kuasa menolak kehendak-kehendak mereka.[32]

---

30 Pembagian periodisasi ini mengikuti al-Khudlari. Ia membagi kekuasaan Bani Abbas dalam lima periode kekuasaan: peride pertama adalah masa keemasaan, yang merentang antara tahun 750 M. sampai 847 M, masa kekuasan al-Saffah sampai al-Washiq. Saat itu kekuasaan dan kekuatan berada di tangan khalifah sendiri dan ilmu pengetahuan serta kebudayaan maju pesat. Periode kedua adalah masa di mana khalifah banyak dipengaruhi para perwira keturunan Turki dan tampilnya ajaran salaf menggantikan aliran Muktazilah, antara tahun 847 M. sampai 945 M, masa al-Mutawakil sampai al-Mustakfi. Periode ketiga, merantang antara tahun 945 M sampai 1070 M di mana khalifah dibawah kendali orang-orang Bani Buwaih. Periode keempat antara tahun 1073 M sampai 1160 M di mana khalifah dibawah kendali Bani Saljuk, dan periode kelima adalah setelah ini sampai jatuhnya Baghdad ke tangan Mongal, tahun 1257 M. Lihat, Muhammad al-Khudlari, Muhâdlarat al-Umam al-Islâmiyah, (Kairo, tp, 1921), 542-543.

31 Harun Nasution, Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, I, (Jakarta, UI Press, 1985), 68.

32 Tentang bagaimana sang khalifah tidak mampu menolak kehendak para wazir dan pengawal keturunan Turki ini, bisa dilihat dari keluhan al-Râdlî, khalifah Abbasiyah yang ke 20, yang memerintah pada tahun 934 sampai 944 M, saat al-Farabi tinggal di Baghdad. Ia menyatakan bahwa semua kegiatan khalifah diatur oleh wazir dan pengawalnya, para pengawal bisa datang kepada khalifah semaunya, meski pada malam hari, dan mereka tidak akan bekerja jika perintah yang diberikan khalifah tidak berkenan di hatinya. Lihat

Dalam sistem pemerintahan Bani Abbas, sebagaimana diketahui, terdapat wazir-wazir yang pada dasarnya berkedudukan dibawah khalifah. Pada diri wazir terdapat dua kekuasaan: kekuasaan sipil dan militer, di samping sebagai penasehat dan pembantu khalifah. Dibawah wazir terdapat sekretaris (*kâthib*) yang bertugas membantu tugas-tugas wazir, yang terbagi atas beberapa bagian, seperti *kâthib al-rasâil* (administrasi), *kâthib al-kharaj* (pajak), *kâthib al-jundi* (tentara) dan *kâthib al-qâdlî* (hakim). Di antara para kâthib, bisa disebut antara lain, al-Fadlal ibn al-Rabi` pada masa Harun al-Rasyid (786-809 M), Ahmad ibn Yusuf pada masa al-Ma`mun (813-833 M), al-Hasan ibn Wahab pada masa al-Washiq (842-847 M), dan ibn al-Qasim al-Karkhi yang membela ilmu-ilmu filsafat dan bersahabat dengan al-Farabi, wazir khalifah al-Radli (934-940 M).[33] Para khalifah biasanya memilih kathib dari orang yang luas ilmu dan ahli sastra, sehingga bisa membuat gaya bahasa yang baligh.

Pada masa khalifah Bani Abbas periode pertama, kewaziran ini bisa dikontrol oleh khalifah, bahkan bisa pecat atau dibunuh bila dicurigai hendak menggoyahkan kedudukan khalifah. Akan tetapi, pada periode-periode berikutnya, lembaga kewaziran tersebut begitu kuat dan berkuasa, tidak terkontrol khalifah, sehingga ada yang berani menyatakan diri sebagai *sulthân*, ada yang menyatakan diri *sebagai amîr al-umarâ'*, atau *al-mulk* sebagaimana yang dilakukan Bani Buwaih.[34] Al-Washiq

---

Akbar S. Ahmad, Citra Muslim Tinjauan Sejarah dan Sosiologi, (Jakarta, Erlangga, 1992), 55.

33 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 35. Selain wazir, khalifah Bani Abbas, mengikuti kebiasaan khalifah Umaiyah, juga mengangkat lembaga yang disebut "Hâjib". Hâjib adalah lembaga atau pejabat yang bertugas mengatur keamanan khalifah dan mengatur orang-orang yang hendak menemui khalifah. Pada masa Bani Abbas, kedudukan Hâjib ini semakin tinggi sesuai dengan tingkat kemajuan budaya saat itu. Hâjib bahkan menjadi ekskutif, di samping wazir, di mana pejabat-pejabat senantiasa berkonsultasi dengannya dalam berbagai urusan negera. Tidak jarang, Hâjib memainkan peranan politik kotor, seperti al-Fadlal ibn al-Râbi` yang menyalakan api fitnah antara khalifah al-Amin (809-813) dengan al-Makmun. Lihat Hasan Ibrahim Hasan, Târikh al-Islâmî, (Kairo, al-Nahdlah al-Mishriyah, 1964), 265.

34 Yousouf Sou'yb, Sejarah Daulat Abbasiyah, II, (Jakarta, Bulan Bintang, tt), 172.

(842-847 M), khalifah ke 9 yang berkuasa setelah al-Mu`tashim, pernah berusaha melepaskan diri dari pengaruh wazir-wazir keturunan Turki tersebut dengan memindahkan ibu kota negera ke Samarra, tetapi para khalifah justru bertambah mudah dikuasai mereka. Akhirnya, pada masa al-Mu`tadlid (870-892 M), ibu kota dikembalikan ke Baghdad.[35]

Ketidakmampun khalifah mengontrol lembaga-lembaga yang berada di sekitarnya dan langsung dibawahnya ini, kewaziran, menyebabkan propinsi-propinsi di daerah menjadi jauh dari pengawasan pemerintahan pusat. Kondisi ini mendorong para penguasa daerah untuk berkuasa penuh atas wilayah masing-masing (otonom) yang kemudian melahirkan dinasti-dinasti kecil di wilayah, meski masih mengakui keberadaan khalifah di Baghdad. Apalagi kenyataanya, para penguasa di daerah tersebut bisa mengorganisasi pasukan sendiri, yang bahkan sangat besar. Daerah Transoxiana, Turkistan, tempat di mana al-Farabi lahir dan menempuh kehidupan awalnya, adalah propinsi yang otonom[36] yang berada dibawah kekuasaan Bani Saman, yang dilukiskan sebagai "salah satu dinasti terbaik yang pernah berkuasa",[37] karena dukungannya yang besar bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan sastra. Begitu pula daerah Syiria yang dikuasai kaum Ikhsidiyah dan Mosul yang kontrol Bani Hamdân,[38] tempat di mana al-Farabi menghabiskan masa tuanya.

Dalam kondisi politik yang seperti ini pula, tidak jarang propinsi-propinsi yang sama-sama berada dalam wilayah kekhalifahan Bani Abbas saling serang dan menduduki daerah lain sebagai upaya untuk memperluas wilayah kekuasaan masing-masing, sebagaimana yang terjadi pada tahun 945-946 M. Saat itu, terjadi krisis politik antara Bani Ikhsid yang

---

35 Harun Nasution, Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, 69.

36 Tentang Bani Saman ini, lihat George Zidan, Târikh Adâb al-Lughah al-Arâbiyah, I, (Bairut, Dar al-Fikr, 1996), 249.

37 Ibid, 249

38 Tentang penguasa Bani Ikhsid di Syiria dan Bani Hamdan di Mosul ini, lihat, ibid, 251.

menguasai propinsi Syiria dengan Bani Hamdân yang berkuasa di Mosul, yang menyebabkan pasukan Bani Hamdân menyerang dan menduduki Aleppo dan Damaskus yang ada dalam kekuasaan Ikhsidiyah, berturut-turut pada tahun 945 dan 946 M.[39] Setelah itu, mereka meminta khalifah di Baghdad untuk menetapkan dan mengakuinya sebagai penguasa baru atas wilayah atau daerah yang diduduki.

Dengan kondisi politik yang demikian, maka kekhalifahan Bani Abbas saat itu, sesungguhnya, telah tercabik dalam berbagai wilayah otonom yang dikuasai sepenuhnya oleh amir daerah masing-masing dan ada dalam genggaman sang wazir atau sultan untuk pemerintahan pusat. Kedudukan khalifah lebih hanya merupakan simbol kekuasaan yang seremonial belaka, seperti yang terjadi pada kedudukan raja dalam sistem pemerintahan Inggris sekarang.

2. Gerak Intelektual.

Kegiatan-kegiatan ilmiah pada masa kekhalifahan Bani Abbas bergerak dinamis seiring dengan dinamika politik yang ada. Menurut Atiyeh,[40] kegiatan-kegiatan intelektual periode ini menempuh dua jalan yang berbeda, yang kadang bisa saling bersilangan atau benturan satu sama lain. *Pertama*, jalan ortodoks yang dianut kebanyakan kaum muslim. Jalan ini menuju kepada pembangunan dan pengembangan "ilmu-ilmu bayani"[41] seperti filologi, sejarah dan yurisprodensi (*fiqh*). *Kedua*, jalan yang kurang ortodoks, yang dipengaruhi oleh kebudayaan-kebudayaan Yunani, Syiria dan Persia. Jalan ini menuju kepada pembangunan dan pengembangan berbagai disiplin tentang filsafat, matematika, astronomi, astrologi, fisika

39 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 36.

40 Atiyeh, Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim, 3.

41 Yang dimaksud ilmu bayani di sini adalah ilmu-ilmu yang hanya bersifat diskriftif atau pengetahuan yang diistimbatkan dari nas, bukan dari olah pikir rasional. Tentang perbedaan antara bayani, burhani dan lainnya, lihat A Khudori Soleh, Wacana Baru Filsafat Islam, (Yogyakartakarya, Pustaka Pelajar, 2004), bagian epistemologi.

dan geografi, yang dikemudian disebut “ilmu orang zaman dahulu”.

Pada periode awal kekuasaan Bani Abbas, saat para khalifah berada pada puncak kekuasaan militer dan politik, gerak intelektual tersebut bergerak dan berkembang pesat, baik pada mereka yang menempuh jalan ortodoks maupun yang kurang ortodoks. Dalam bidang fiqh, misalnya, yang digolongkan dalam ilmu-ilmu lewat jalan ortodoks, muncul tokoh-tokoh seperti Abu Hanifah (699-767 M) yang mendirikan madzhab fiqh di Baghdad, imam Malik (716-796 M) di Madinah, al-Syafi`i (767-820 M), Ahmad ibn Hanbal (780-855 M) dan al-Thabari (838-922 M) di Baghdad serta Dawud Zhahiri (817-935 M) di Kufah.[42] Sedang dalam disiplin ilmu-ilmu yang digali lewat jalan kurang ortodok, lahir tokoh-tokoh seperti Jabir ibn Hayyan (721-815 M) dalam bidang kimia, al-Khawarizmi (780-850 M) dalam matematika, al-Kindi (806-875 M) dalam filsafat, Tsabit ibn Qurrah (833-911 M) dalam geometri dan al-Battani (858-929 M) dalam astronomi.[43]

Namun, sejak masa kekuasaan al-Makmun (813-833 M) yang melakukan usaha penterjemahan secara besar-besaran terhadap buku-buku ilmiah dan fllsafat disertai minat yang besar dari para khalifah sesudahnya dalam ilmu pengetahuan dan filsafat, maka ilmu-ilmu kelompok kedua yang digali lewat jalan kurang ortodoks menjadi lebih dominan dan lebih berkembang.[44] Ilmu-ilmu pengetahuan yang diilhami oleh alam pikiran Yunani

42 Tentang tokoh-tokoh fiqh ini, lihat A Khudori Soleh, Fiqh Kontekstual III, (Jakarta, PT, Pertja, 1999), 49 dan seterusnya.

43 Uraian lengkap tentang tokoh-tokoh ini dan lainnya, lihat Natsir Arsyad, Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah, (Bandung, Mizan, 1995),

44 Menurut al-Jabiri, ini adalah tonggak pertama pertemuan antara pemikiran Islam dengan Barat, tepatnya pemikiran Yunani klasik, al-Jabiri, Takwîn al`Aql al-`Arabî, (Bairut, al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, 1991), 195. Pada masa sebelumnya, usaha penterjemahan ini sebenarnya telah dilakukan tetapi tidak dilakukan secara besar-besar sebagaimana masa al-Makmun yang sampai dibentuk sebuah tim yang bertugas untuk melawat ke negeri-negeri sekitar guna mencari buku-buku pengetahuan apa saja yang pantas diterjemahkan dan dikembangkan. Lihat Hasymi, Sejarah Kebudayaan Islam, (Jakarta, Bulan Bintang, 1975), 227.

memperoleh bentuk arab muslimnya dan mencapai ketinggian yang belum pernah terjadi sebelumnya di Timur Dekat, kecuali dalam kurun waktu Aleksander.[45] Termasuk disini pemikiran teologi rasional Muktazilah.

Dibanding ilmu-ilmu kurang ortodoks lainnya, renungan teologi sesungguhnya telah dimulai lebih awal di Damaskus saat pertama kali terjadi benturan antara Islam dengan kebudayaan Persia dan sekitarnya, yang terjadi ketika daulat Bani Umaiyah menetapkan Damaskus sebagai ibu kota negara menggantikan Madinah.[46] Namun, saat itu, teologi masih merupakan cabang dari fiqh dan baru terpisah menjadi disiplin ilmu tersendiri sebagaimana yang dikenal dengan teologi skolastik (*kalâm*) dan jurisprudensi (*fiqh*) pada masa Abbasiyah.[47] Dalam perkembangan selanjutnya, berkat dukungan al-Makmun, al-Mu`tashim (833-842 M) dan al-Washiq (842-847 M), pemikiran teologi Muktazilah bahkan menjadi doktrin resmi negara dan menjadi bahan seleksi, semacam litsus yang di kenal dengan istilah *mihnah*, untuk menguji loyalitas seseorag terhadap negara atau dalam rangka pengangkatan seorang calon hakim (*qâdlî).*[48]

Akan tetapi, perkembangan yang pesat pada ilmu-ilmu Yunani berkat dukungan besar yang diberikan khalifah kepadanya bukan tidak menimbulkan masalah. Ibn Hanbal dan orang-orang yang sepikiran dengannya dari kalangan ortodoks menunjukkan sikap yang tidak kenal kompromi terhadap ilmu-ilmu tersebut, meski khalifah menyiksanya. Menurut Atiyeh,[49] penentangan kalangan ortodoks tersebut, *pertama*, disebabkan adanya ketakutan dikalangan kaum ortodoks (*fiqh*) bahwa ilmu-

45 Tentang tokoh-tokoh yang lahir pada masa ini, lihat HN, Shiddiqie, Jeram-Jeram Peradaban Muslim, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1987), 33; Lihat pula Harun Nasution, Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, 70-75.

46 Uraian tentang benturan budaya arab dengan pemikiran non-muslim saat itu, juga materi-materi teologis yang didiskusikan, lihat Louis Gardet dan MM. Anawati, Falsafat al-Fikr al-Dînî, I, (Bairut, Dar al-`Ilm li al-Malâyîn, 1967), 56.

47 Atiyeh, Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim, 3.

48 Uraian lebih lengkap tentang perjalanan teologi Muktazilah, lihat Montgomery Watt, Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam, (Jakarta, P3M, 1987), 73-87.

49 Atiyah, Al-Kindi, 4.

ilmu dari Yunani akan menyebabkan berkurangnya rasa hormat umat Islam terhadap Tuhan. *Kedua*, adanya kenyataan bahwa mayoritas dari mereka yang mempelajari filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani adalah orang-orang Kristen, penganut Machianisme, orang-orang Sabia dan muslim pengikut madzhab Batiniyah yang esoteris, yang itu semua mendorong munculnya kecurigaan atas segala kegiatan intelektual dan perenungan yang mereka lakukan. *Ketiga*, adanya usaha untuk melindungi umat Islam dari pengaruh Machianisme Persia khususnya maupun faham-faham lain yang dinilai tidak sejalan dengan ajaran Islam yang ditimbulkan dari pikiran-pikiran filsafat Yunani.

Usaha penentangan dari kaum ortodoks terhadap filsafat Yunani dan ilmu-ilmu rasional termasuk teologi Muktazilah ini terus berlanjut sampai munculnya al-Mutawakil (847-861 M). Tampilnya al-Mutawakil dengan kebijaksanaannya yang mendukung kalangan ortodoks (*salaf*) menyebabkan kalangan yang tadinya tertindas ini memperoleh angin dan muncul kepermukaan menggantikan posisi kaum Muktazilah khususnya, dan mulailah terjadi "revolusi"; orang-orang yang tidak sefaham dipecat dan diganti dari kalangan salaf. Al-Kindi adalah salah satu contoh orang yang menerima nasib buruk, dipecat dari jabatannya sebagai guru kerajaan karena menentang kebijakan ortodoksi al-Mutawakil tersebut.[50]

Bagi kalangan Muktazilah, tidak adanya dukungan dari fihak pemerintah ditambah semakin kuatnya posisi kaum ortodoks (*salaf*) yang menentang mereka menyebabkan mereka semakin tersingkir dan memaksanya untuk segera pindah haluan jika ingin selamat Salah satu tokoh Muktazilah yang kemudian menyeberang ke barisan salaf adalah al-Asy`ari (873-933 M), tokoh seangkatan al-Farabi yang kemudian dikenal sebagai pendiri madzhab *ahl al-sunnah*. Al-Asy`ari secara resmi

50 Ibid, 7.

menyeberang ke aliran salaf sekitar tahun 919 M,[51] pada masa kekuasaan al-Muqtadir (908-932 M), tiga tahun setelah Ali al-Juba'i (w. 719 M), guru sekaligus mertuanya meninggal.[52]

Pergolakan dan pergeseran pemikiran yang terjadi pada masa-masa ini tidak hanya antara salaf dengan ilmu-ilmu rasional, khususnya Muktazilah, tetapi juga antara fiqh yang notabene juga salaf dengan mistik (*tasawuf*). Pergolakan di antara kelompok yang disebutkan kedua ini bisa dibuktikan dengan apa yang terjadi pada al-Hallaj (858-913 M). Al-Hallaj seorang mistik dihukum mati secara kejam pada tanggal 28 Maret 913 M. atas rekomendasi ulama fiqh karena ucapan-ucapan mistik al-Hallaj yang tidak bisa diterima mereka.[53] Pada masa-masa berikutnya, peristiwa yang sama juga terjadi pada al-Hamadani (1098-1131 M) seorang tokoh sufi yang dihukum mati pada tanggal 7 Mei 1131 M atas rekomendasi ulama fiqh karena ungkapan-ungkapan mistiknya yang tidak bisa difahami mereka.[54]

---

51 Perpindahan al-Asy`ari dari Muktazilah ke barisan salaf, menurut berbagai sumber, didahului dengan mengasingkan diri selama 15 hari di rumahnya untuk memikirkan pikiran-pikiran Muktazilah. Setelah itu, ia keluar, pergi ke masjid dan menyatakan;
"Hadirin sekalian, selama ini saya mengasingkan diri untuk berfikir tentang keterangan dan dalil-dalil yang diberikan masing-masing golongan. Dalil-dalil tersebut, menurut saya, sama kuatnya. Karena itu saya meminta petunjuk kepada Tuhan dan atas petunjuk-Nya, saya sekarang meninggalkan faham-faham lama (Muktazilah) untuk menganut kepercayaan baru yang saya tulis dalam buku-buku ini. Keyakinan lama saya lemparkan sebagaimana saya melemparkan baju ini". Lihat, Ahmad Amin, Zhuhr al-Islâm, (Kairo, al-Nahdlah, 1965), 67.
Menurut M. Watt, kepindahan al-Asy`ari dari Muktazilah ke salaf ini dikarenakan adanya kondisi yang tidak menguntungkan dalam Muktazilah, di samping tidak adanya masa depan yang baik bagi perkembangan pemikiran Muktazilah. Artinya, kepindahan tersebut lebih disebabkan pertimbangan olitis daripada faktor keagamaan. Lihat Watt, Pemikiran Teologi, 100.
52 Shiddiqie, Jeram-Jeram Peradaban Muslim, 50; Lihat pula, Harun Nasution, Teologi Islam, (Jakarta, UI Pres, 1986), 64. Ini berarti penyebarangan al-Asy`ari terjadi selang 58 tahun setelah al-Mutawakil meninggal, dan berarti pula bahwa selama itu pemikiran Muktazilah masih eksis, minimal di luar Baghad.
53 Uraian tentang kehidupan al-Hallaj dan proses pelaksanaan hukuman matinya oleh para ulama, Fariduddin al-Attar, Warisan Para Auliya, (Bandung, Pustaka, 1994), 335 dan seterusnya.
54 Uraian tentang kehidupan al-Hamadani dan esepsi pembelaannya dalam pengadilan, lihat al-Hamadani, Apologi Sufi Martir, (Bandung, Mizan, 1997).

Namun demikian, meski posisi Muktazilah telah hancur atau tersingkir, kajian-kajian filsafat khususnya tidak berarti hilang di pusat kekuasaan Abbasiyah, sebab tiga tahun setelah penyeberangan al-Asy`ari, tepatnya tahun 922 M, al-Farabi datang ke Baghdad justru untuk belajar filsafat dan logika pada seorang guru filsafat terkemuka disana: Hailan (w. 932 M) dan Matta ibn Yunus (w. 939 M).[55] Pemikiran filsafat masih tetap hidup dan bahkan berkembang subur di kalangan orang-orang kaya, elite terpelajar dan di kalangan istana gubernur-gubernur propinsi. Di istana pengeran Saif al-Daulah (944-966 M), putra mahkota Bani Hamdan di Damaskus,[56] misalnya, diadakan kajian filsafat secara intens yang melibatkan tidak hanya kalangan pemikir (filosof) tetapi juga para sastrawan. Begitu juga yang terjadi di Bukhara, kota kecil dalam wilayah kekuasaan Bani Sâmân terjadi perkembangan yang luar biasa dalam bidang bahasa dan sastra, khususnya sastra Persia. Manshur ibn Nuh (961-976 M) dan Nuh ibn Manshur (976-997 M) dua penguasa Bani Saman yang terkenal gandrung ilmu dan sastra, memberikan apresiasi yang luar biasa bagi pengembangan ilmu dan sastra. Pada masa ini buku sejarah karya al-Thabari, *Târikh*, diterjemahkan ke dalam bahasa Persia.[57]

Dengan demikian, pada masa al-Farabi, terjadi pergolakan dan pergeseran arus pemikiran di Baghdad. Yakni, *pertama*, rasionalisme teologi Muktazilah yang pada awalnya berpengaruh pada kekuasaan mulai tersingkir digantikan oleh kaum salaf; *kedua*, adanya ketegangan antara ulama fiqh dangan kaum sufi. Bersamaan dengan itu, di daerah-daerah propinsi, terutama di Bukhara tempat di mana al-Farabi melewatkan masa mudanya terjadi perkembangan bahasa dan sastra yang sangat pesat, sedang di Aleppo dan Damaskus, dua tempat di mana al-Farabi

---

55 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 32.

56 Zidan, Târikh Adâb, 251-252; Carl Brockelmann, Târîkh al-Syu`ûb al-Islâmiyah, (Bairut, Dar al-Ilm li al-Malayin, 1967), 243-244.

57 Uraian tentang para penguasa Bani Saman ini beserta prestasi-prestasi sastra yang dihasilkan, lihat Zidan, Târikh Adâb, 246-251.

menekuni karier intelektual dan menghabiskan masa tuanya, berkembang pemikiran filsafat dan logika yang semarak. al-Farabi sendiri faham akan *trend* besar zamannya ini karena ia menyaksikan dan bahkan terlibat langsung dalam gerak intelektual tersebut.

3. Riwayat Hidup dan Karyanya

Al-Farabi, nama lengkapnya Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tharkhan ibn Auzalagh al-Farabi,[58] lahir di Wasij, sebuah dusun kecil di distrik kota Farab, propinsi Transoxiana, Turkestan, tahun 257 H/ 870 M.[59] Ayahnya seorang pejabat tinggi militer di kalangan dinas ketentaraan dinasti Samniyah yang menguasai sebagian besar wilayah Transoxiana, propinsi otonom dalam kekhalifahan Abbasiyah,[60] sehingga al-Farabi dipastikan termasuk keluarga bangsawan yang mempunyai kemudahan fasilitas untuk meraih apa yang di inginkan.[61]

Pendidikan dasar dan masa remaja al-Farabi dijalani di Farab, sebuah kota yang sebagian besar penduduknya mengikuti fiqh madzhab Syafi'i.[62] Disini ia mempelajari tata bahasa, kesusastraan, ilmu-ilmu agama (khususnya fiqh, tafsir dan ilmu hadish) dan aritmatika dasar di samping al-Qur'an.[63] Berkat kecerdasan yang digambarkan sebagai "kecerdasan istimewa dan bakat besar"[64] al-Farabi berhasil menguasai hampir setiap subjek ilmu-ilmu yang dipelajari. Setelah itu ia pindah ke Bukhara untuk menempuh studi lanjut fiqh dan ilmu-ilmu agama lainnya. Saat

---

58 Ibn Khallikan, Wafayâ al-A`yân, V, (Bairut, Dar al-Syadir, tt.), 153

59 Menurut Osman Bakar, tanggal lahir al-Farabi tidak dapat ditetapkan secara pasti. Penetapan ini didasarkan atas laporan Ibn Khallikan (ibid, 156), bahwa al-Farabi meninggal pada tahun 339 H/ 950 M, dalam usia 80 tahun lebih. Lihat Osman Bakar, Hirarki Ilmu, 26.

60 Ibn Abi Usaibi'ah, `Uyûn al-Anbâ fi Thabaqâ al-Atibbâ', (Bairut, Dar al-Fikr, tt), 603.

61 DM. Dunlop, Arab Civilization up to 1500 AD (Bairut-London, 1971), 184.

62 Ibn Khallikan, Wafayâ al-A`yân, 153.

63 MM Syarif, Para Filosof Muslim, (Bandung, Mizan, 1996), 56

64 Ibn Abi Usaibi'ah, Uyûn al-Anbâ, 603.

itu, Bukhara merupakan ibu kota dan pusat intelektual serta religius dinasti Samaniyah. Menurut Ibn Abi Usaibi`ah,[65] di Bukhara ini, al-Farabi di angkat sebagai hakim *(qâdlî)* setelah menyelesaikan studi ilmu-ilmu religiusnya. Akan tetapi, jabatan ini segera ditinggalkan ketika mengetahui ada seorang guru yang mengajarkan ilmu-imu filosofis; sebuah ilmu yang dasar-dasarnya telah di kenal baik sebelumnya lewat studi teologi (*kalâm*) dan *ushûl al-fiqh* (prinsip-prinsip yurisprudensi), dan segera ia tenggelam dalam kesibukan mempelajari ilmu ini. [66]

Sekitar tahun 310 H/ 922 M, al-Farabi pindah ke Baghdad, sebuah kota ilmu pengetahuan saat itu, untuk lebih mendalami filsafat. Disini ia belajar logika dan filsafat kepada Mattâ ibn Y-nus (w. 939 M) dan --terutama-- Ibn Hailan (w. 932 M), seorang tokoh filsafat terkemuka aliran Aleksandria yang sekaligus mengajak al-Farabi pergi ke Konstantinopel dan tinggal disana selama 8 tahun guna lebih mendalami filsafat.[67] Sepulang dari Konstantinopel, al-Farabi mencurahkan diri dalam belajar, mengajar dan menulis filsafat. Ia menjauhkan diri dari pertikaian politik serta konflik-konflik religius dan sektarian yang menimpa Baghdad selama akhir periode ini. Satu-satunya kontak dengan tokoh istana adalah dengan perdana menteri yang

65 Ibid, 604.

66 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 30. Menurut Bakar, saat itu al-Farabi diyakini telah menguasai dasar-dasar ilmu logika dengan baik. Hal ini didasarkan atas kenyataan bahwa teologi dan ushul al-fiqh saat itu telah menggunakan logika, juga didasarkan atas karya-karya al-Farabi tentang logika, seperti Kitâb al-Shaghîr fi al-Manthîq `Alâ Tharîqa al-Mutakallîmîn (Kitab Kecil tentang Logika versi Mutakallimin) dan Kitâb al-Râdd `Alâ Ibn al-Râwandi fî al-Jadal (Kitab Sanggahan Terhadap Pandangan al-Rawandi tentang Dialektika).

67 Aliran Iskandariyah atau Aleksandria adalah madzhab filsafat Yunani yang banyak mengajarkan pikiran-pikiran Aristoteles di samping Plato (427-347 SM). Visi utamanya adalah menyelaraskan filsafat dengan agama. Sebagai lawannya adalah aliran Anthenian (Helenistik) yang lebih banyak mengajarkan filsafat neo-platonik. Al-Farabi sendiri termasuk murid dari madzhab Iskandariyah dan banyak belajar pula pada madzhab Anthenian. Uraian tentang ini, lihat Muhsin Mahdi, “Al-Farabi dan Fondasi Filsafat Islam”, dalam jurnal Al-Hikmah, edisi 4, (Bandung, Februari, 1992), 63-64.

melindungi filsafat, seperti Ibn al-Furat, Ala ibn Isa dan Ibn Muqlah.[68]

Selanjutnya, ketika situasi politik di Baghdad memburuk, pada tahun 942 M, al-Farabi pindah ke kota Damaskus yang lebih tenang yang saat itu dikuasai dinasti Ikhsidiyah.[69] Namun, tiga tahun kemudian ia pergi ke Mesir karena terjadi konflik politik antara dinasti Ikhsidiyah dengan Hamdâniyah di mana Aleppo dan Damaskus diduduki pasukan Hamdaniyah. Setelah beberapa tahun di Mesir, al-Farabi kembali ke Damaskus, tahun 949 M, kemudian ke Aleppo memenuhi undangan Saif al-Daulah, putra mahkota dinasti Hamdaniyah untuk ikut dalam lingkaran diskusi orang-orang terpelajar.[70] Dalam diskusi yang melibatkan penyair-penyair terkenal seperti al-Mutanabbi (w. 965 M), Abu Firas (w. 968 M), Abu al-Faraj (w. 968 M) dan ahli tata bahasa Ibn Khalawaih (w. 980 M), al-Farabi tampil mengesankan berkat kemampuannya menguasai beberapa bahasa, penguasaan ilmu-ilmu filosofis dan bakat musiknya. Ia sangat dihormati oleh pelindungnya dan menghabiskan sisa umurnya sebagai penasehat negara.[71]

Al-Farabi meninggal di Damaskus, bulan Rajab 339 H/ Desember 950 M pada usia delapan puluh tahun dan dimakamkan di pekuburan yang terletak di luar gerbang kecil (*al-bâb al-shaghîr*) kota bagian selatan. Saif al-Daulah sendiri yang mempimpin upacara pemakaman al-Farabi,[72] seorang sajana pertama sekaligus paling terkenal dari “lingkaran Saif al-Daulah”.

Karya tulis peninggalan al-Farabi amat beragam, tapi bisa dikelompokkan dalam beberapa tema: logika, fisika, metafisika, politik, astrologi, musik dan beberapa tulisan yang berisi tentang

---

68 Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 32-35; Montgomery Watt, The Majesty that was Islam, (London, Sidgwich & Jackson, 1976), 156-8.
69 Ibn Khallikan, Wafayâ al-A`yân, V, 155.
70 Ibid.
71 Ibid. Uraian tentang tokoh-tokoh dalam diskusi pengeran Saif ini, lihat Zidan, Târîkh Adâb, 309-330.
72 Ibn Khallikan, Wafayâ al-A`yân, 156.

sanggahan terhadap pandangan filosof tertentu. Dalam bidang logika, di antaranya, *Risâlah shudira Bihâ al-Kitâb* (Risalah yang dengannya Kitab Berawal) dan *Risâlah fî Jawâb Masâ'il Su'ila `Anhâ* (Risalah tentang Jawaban atas Pertanyaan yang Diajukan Kepada-Nya); bidang fisika, *Syarh Kitâb al-Samâ' al-Thabî'î li Aristhûthâlîs* (Komentar atas Fisika Aristoteles) dan *Syarh Kitâb al-Samâ' wa al-Alam li Aristhûthâlîs* (Bahasan atas Kitab Aristoteles tentang Langit dan Alam Raya); bidang metafisika, *Fushûl al-Hikam* (Permata Kebijaksanaan) dan *Kitâb fî al-Wâhid wa al-Wahdah* (Kitab tentang Yang Satu dan Yang Maha Esa); bidang politik, *Kitâb Arâ' Ahl al-Madînat al-Fadlilah* (Kitab tentang Opini Penghuni Kota Ideal), *Kitâb al-Siyâsat al-Madâniyah* (Kitab tentang Pemerintahan Negara Kota) dan *Kitâb al-Millat al-Fadlîlah* (Kitab tentang Komunitas Utama). Dalam kaitannya dengan penulisan tesis ini, kitab yang terpenting adalah *Kitâb Ihshâ al-`Ulûm* (Kitab tentang Pembagian Ilmu).[73]

B. AL-GHAZALI.

Tidak jauh berbeda dengan al-Farabi, al-Ghazali hidup dalam masa --meminjam istilah Harun Nasution-- disintegrasi,[74] di mana dari sisi politik maupun idiologi (pemikiran), kekhalifahan Islam umumnya dan Abbasiyah khususnya telah tercabik-cabik dalam berbagai kekuatan politik dan kelompok pemikiran yang berlainan saling serang dan mengklaim sebagai fihak yang benar. Kondisi ini lebih parah dari apa yang terjadi pada masa al-Farabi. Dalam bahasan ini di paparkan kondisi

---

73 Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 39-47; Zidan, Târîkh Âdâb, 238-9; Syarif, Para Filosof Muslim, 58-61; Ian Richard Netton, Al-Farabi and His School, (London, Rouledge, 1992), 4-7.

74 Harun Nasution membagi sejarah Islam dalam tiga kategori: klasik (650-1250 M), tengah (1250-1800 M) dan modern (1800 M. ke atas). Zaman klasik sendiri terdiri atas masa kemajuan (650-1000 M) dan disintegrasi (1000-1250 M). Al-Ghazali hidup dalam masa disintegrasi ini. Lihat Harun Nasution, Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, 56-89.

sosial politik, kondisi sosial keagamaan yang terjadi saat itu dan riwayat hidup serta karya-karya al-Ghazali.

1. Kondisi Sosial Politik.

Tiga tahun sebelum kelahiran al-Ghazali, tahun 1055, terjadi perubahan politik yang besar di Baghdad, yakni orang-orang Saljuk Turki dibawah pimpinan Thughril Beg (w. 1063 M) yang beraliran Sunni menyerbu ibu kota untuk menyingkirkan dominasi dinasti Buwaihiyah yang beraliran Syi`ah.[75] Thughril Beg sendiri, sebelum kejadian historis ini, telah tampil dengan memproklamasikan diri sebagai Sultan Nisabur, tahun 1038 M, dengan menguasai sebagian besar propinsi bagian timur Abbasiyah. Di antaranya adalah Persia timur yang direbutnya dari dinasti Ghasnawiyah Turki dan Persia barat dari dinasti Buwaihiyah sendiri. Dengan menguasai Baghdad, ia dianugerahi gelar "Raja Timur dan Barat" oleh khalifah al-Qa'im (1031-1070 M).[76]

75 Pendiri dinasti Buwaihiyah adalah laki-laki bernama Buwaih yang digelari Abu Syuja`. Ia mempunyai tiga orang putra: Ali, Hasan dan Ahmad, yang semuanya adalah perwira-perwira yang tangguh. Pada masa khalifah al-Mustakfî (944-945 M), Ahmad ibn Buwaih yang menguasai kota Kirman dan Makram berhasil menduduki Baghdad, tahun 945 M, yang kemudian diangkat sebagai "Amîr al-Umarâ" oleh khalifah dengan gelar Mu`iz al-Daulah. Setelah itu, Ahmad kemudian mengangkat saudaranya, Alî ibn Buwaih, sebagai penguasa Fes dengan gelar `Imad al-Daulah, dan mengangkat Hasan ibn Buwaih sebagai penguasa Isfahan dengan gelar Rukn al-Daulah. Setelah Muiz al-Daulah meninggal, ia diganti putranya, Abu Manshur yang bergelar Muidz al-Daulah (966-977 M), kemudian diteruskan keponakannya yang bergelar `Adlud al-Daulah (w. 982 M) dengan mengangkat diri sebagai "al-Mulk", gelar baru dalam tradisi dinasti Abbasiyah.
Dalam masa dinasti Buwaihiyah ini, ilmu pengetahuan, sastra dan filsafat berkembang pesat, terutama Muktazilah. Penguasa-penguasa Buwaih yang beraliran Syi`ah bergandeng tangan dengan kaum Muktazilah, sehingga Muktazilah memperoleh kekuatannya kembali setelah tersingkirkan sejak masa al-Mutawakkil dan faham Syi`ah bisa menghadapi lawan-lawannya. Salah satu tokoh Sunni saat itu yang mempunyai hubungan baik dengan penguasa Buwaih ini adalah al-Baqillani (w. 1012 M). Lihat George Zidan, Tarikh Adâb, 247-249; Ilhamuddin, Pemikiran Kalam al-Baqilani, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1997), 16-17.

76 Sebelumnya, pada tahun 1041 M, Khalifah al-Qaim secara resmi mengakui Tughril Beg sebagai gubernur propinsi-propinsi yang ditaklukannya. Watt, The Majesty that was Islam, 200.

Setelah Thughril Beg meninggal, tahun 1063 M, keponakannya, Alp Arslan menggantikannya menjadi Saljuk Agung Pertama. Penguasa baru Saljuk ini memperluas kekuasaan dengan merebut daerah-daerah teritorial di wilayah Asia Kecil dari kekuasaan Bizantium (1071 M) dan Aleppo dari pengawasan kekhalifahan Fathimiyah di Mesir. Kekuasaan orang Saljuk ini, selanjutnya, benar-benar besar dan kuat setelah masa Malik Syah (w. 1092 M), putra Arslan yang menggantikannya setelah kematiannya pada tahun 1072 M. Dibawah kekuasaan Malik Syah, imperium Saljuk merentang dari Asia Tengah dan perbatasan India sampai Laut Tengah, dan dari Kaukasus hingga teluk Persia.[77]

Meski demikian, dinasti Saljuk tidak menguasai seluruh wilayah kekhalifahan Bani Abbas. Di wilayah timur, India dan Afghanistan, ada dinasti Ghasnawiyah yang sama-sama berasal dari Turki. Dinasti ini didirikan oleh Mahmud ibn al-Batikin al-Ghasnawi (998-1031 M), seorang keturunan perwira tentara Bani Saman. Saat dinasti Bani Saman berada dalam ambang keruntuhan tahun 998 M, Mahmud merebut Khurasan dari tangan dinasti Buwaihiyah, kemudian mengambil Sijistan tahun 1002 M. Pada tahun 1029 M, ia menyerbu Rayy dan membunuh Majd al-Daulah, Amir Ray yang bermarga Buwaih.[78]

Mahmud ibn al-Batikin adalah seorang Sunni bermadzhab Syafi`i yang anti Muktazilah dan Syi`ah. Saat mengusai wilayah-wilayah Bani Buwaih, ia menghancurkan seluruh kekuatan Muktazilah di Rayy sampai Khurasan. Perpustakaan besar di Rayy yang menyimpan beribu-ribu kitab Muktazilah yang didirikan pada masa wazir al-Shahib ibn `Ubbad dibakar habis. Menurut Zuhdi, peritiwa itulah yang menjadi salah satu sebab hilangnya sebagian besar karya-karya kaum Muktazilah yang tidak bisa ditemukan sampai sekarang.[79]

---

77 Ibid, 241.
78 Ilhamuddin, Pemikiran Kalam al-Baqillani, 18.
79 Ilhamuddin, ibid; Zuhdi Jar Allah, Al-Muktazilah, (Bairut, al-Ahliyat al-Nashr wa al-Tauzi, 1974), 212-213.

Pada periode-periode berikutnya, para penguasa Bani Ghasnawi pengganti Mahmud memperluas kekuasaannya sampai Turkistan, Tabaristan, Afghanistan, Kashmir dan India utara. Pada tahun 1050 M, ketika Persia dan Transoxiana yang menjadi wilayah kekuasaannya di rebut orang-orang Bani Saljuk, keturunan dinasti Ghasnawiyah masih tetap mengontrol wilayah India dan Afghanistan, sampai tahun 1186 M.[80]

Sementara itu, di sebelah selatan, di Mesir, ada dinasti Fathimiyah yang di dirikan oleh Ubaidillah al-Mahdi di Tunis tahun 909 M.[81] Berbeda dengan dinasti Ghasnawiyah yang beraliran Sunni dan masih sama-sama mengakui kekhalifahan Bani Abbas di Baghdad, dinasti Fathimiyah yang berpusat di Mesir ini beraliran Syi`ah dan merupakan kekhalifahan tersendiri yang lepas dari Baghdad, sehingga ia menjadi tantangan serius bagi pengukuhan supremasi kekuasaan Bani Saljuk. Kekuasaan Bani Fathimah mencakup sebagian besar wilayah Afrika utara dan Syiria,[82] bahkan menjelang munculnya dinasti Saljuk, ia pernah beberapa bulan menguasai Baghdad, ibukota Abbasiyah. Bani Saljuklah yang merobek-robek wilayah dan pengaruh Fathimiyah di Iraq dan Syiria.[83]

Dalam bidang militer, khilafah Bani Fathimah ini mempunyai Angkatan Laut yang kuat, yang mengadakan serangan-serangan sampai ke pantai Eropa, terutama Italia dan Perancis, bahkan pada tahun 1079 M, pernah berusaha merebut

---

80 Philip K. Hitti, The Arabs a Short History, (Chicago, Henry Regnery Company, 1949), 215. Zidan, Târîkh Adâb, 250-251

81 Uraian tentang Bani Fathimah dan keturunannya, lihat Thabathabai, Islam Syi`ah, 86-88. Lihat pula Brockelmann, Târîkh al-Syu`ub al-Islâmiyah, 250 dan seterusnya.

82 Harun Nasution, Islam Ditinjau, 78.

83 Uraian secara lebih detail tentang dinasti Fathimiyah, lihat Hasan Ibrahim Hasan, Târîkh al-Daulah al-Fathimiyah, (Mesir, tp., 1958). Lihat juga, Zurkami Yahya, Teologi al-Ghazali, 65. Meski demikian, pengaruh dinasti Fathimiyah dalam bidang idiologi Syi`ahnya masih sangat terasa lewat ajaran bathiniyah yang cukup banyak dianut dikalangan masyarakat Iraq. Menurut Abd al-Rahman Baidlâwî, penguasa Fathimiyah berada di belakang orang-orang Bathiniyah yang notabene sama-sama menganut paham Syi`ah, dengan tujuan melemahkan, bahkan menghancurkan dinasti Abbasiyah yang beraliran Sunni di Baghdad. Lihat Abd al-Rahman Badlawi, dalam pengantar al-Ghazali, Fadlâih al-Bathiniyyah, (Kairo, Dar al-Qaumiyat, 1964), iii.

kembali wilayah Syiria dari tangan Saljuk, tetapi gagal.[84] Di tahun 969 M, seorang jenderal Fâthimi bernama Jauhar al-Siqilli dapat menguasai Fustat. Jauhar ini pula yang mendirikan kota Kairo dan masjid al-Azhar, tahun 972 M yang kemudian dijadikan sebagai pusat Perguruan Tinggi Islam oleh khalifah al-Azîz Billâh (975-996 M). Pada periode berikutnya, tahun 1005 M, khalifah al-Hakim Biamrillah (996-1020 M) mendirikan "Dar al-Hikmah" yang mirip dengan "Dar al-Hikmah" yang didirikan al-Makmun (813-833 M) di Baghdad, dan mendirikan observatorium bintang di gunung Muqattam.[85] Khilafah Bani Fathimah berkuasa di Mesir sampai tahun 1171 M.

Selain bersaing dengan dinasti Fathimiyah yang beraliran Syi`ah di Mesir dan Ghasnawiyah di Afghanistan, Bani Saljuk, diwilayah barat, juga berhadapan dengan kaum Kristen yang melancarkan perang Salib. Perang ini dipicu dari jatuhnya wilayah Asia Kecil ke tangan Bani Saljuk dan dihalanginya orang-orang Kristen untuk menunaikan ibadah haji ke Palestina. Untuk membuka jalan ke Palestina tersebut, pada tahun 1095 M, Paus Urban II (1099-1099 M) menyerukan kepada masyarakat Kristen Eropa agar mengadakan perang suci terhadap Islam. Perang Salib pertama terjadi antara tahun 1096 sampai 1099 M.[86] Dalam perang selama 3 tahun tersebut, kaum Salib berhasil merebut sebagian wilayah Syiria dan mendirikan kerajaan Ruha di sana tahun 1097 M, kemudian mendirikan kerajaan Antiochia

---

84 Philip K. Hitti, History of the Arabs, (London, The Macmillan Press, 1970), 474. Kegagalan inilah yang, mungkin, kemudian membuat Fathimiyah bersikap diam ketika dinasti Saljuk berjuang mati-matian dalam menghadapi gelombang tentara Salib yang menjadi ancaman besar bagi dunia Islam waktu itu.

85 Harun Nasution, Islam Ditinjau, 78; Zidan, Târîkh Adâb, 253. Menurut Zidan, observatorium inilah yang dikemudian hari mengilhami Nashr al-Din al-Thusi untuk mendirikan observatorium yang sama di Maraghah, Turkistan, tahun 1258 M. Keterangan lengkap tentang al-Thusi, lihat Natsir Arsyad, Cendekiawan Muslim, (Jakarta, Srigunting, 1995), 298-306.

86 Harun Nasution, Islam Ditinjau, 78. Uraian lebih terinci tentang sebab-sebab terjadinya Perang Salib dan pengaruhnya dalam masyarakat Erofa dan muslim sendiri, lihat Montgomery Watt, Islam dan Peradaban Dunia, (Jakarta, Gramedia, 1997), 71-84.

di wilayah yang sama pada tahun 1098 M, lalu merebut kota Yerussalem pada tahun 1099 M.[87]

Dalam negeri sendiri, situasi politik dan keamaan Bani Saljuk tidak stabil karena adanya gangguan dari suatu gerakan politik bawah tanah yang berbaju agama, yakni gerakan kaum Bathiniyah. Gerakan yang merupakan lanjutan dari gerakan Qaramithah ini menjadi kuat dan berbahaya setelah dipimpin Hasan ibn al-Sabbah (w. 1124 M) sejak tahun 1090 M.[88] Di bawah pimpinan Hasan, mereka membuat benteng di Alamut, selatan laut Kaspia, dan menjadikannya sebagai pusat gerakan-gerakannya. Dari sini mereka melancarkan serangan-serangan terhadap kekuasaan Baghdad. Dalam usaha mensukseskan gerakannya, kaum Bathiniyah tidak segan-segan mengadakan serangkaian pembunuhan terhadap tokoh-tokoh penguasa dan ulama yang dianggap sebagai penghalang mereka. Di antara korbannya yang paling besar adalah Nizham al-Mulk, perdana menteri dinasti Saljuk yang juga teman dekat al-Ghazali, yang mereka bunuh pada tahun 1092 M.,[89] Juga Sulthan Malik Syah, penguasa dinasti Saljuk saat itu, yang dibunuh pada tahun yang sama.

Bani Saljuk sendiri berusaha keras menghancurkan gerakan ini dengan serangkaian serangan ke pusat gerakan di Alamut, tetapi selalu gagal. Bahkan, pada tahun 1096 M, Bathiniyah berhasil menguasasi benteng di seluruh Iran, yang

---

87 Zurkani Yahya, Teologi al-Ghazali, 65.

88 Gerakan Qarâmithah dimulai di Iraq, tahun 874 M oleh Hamdan Qarmath, seorang penganut paham Syi’ah Ismailiyah. Pada tahun 899 M, kaum Qaramithah dapat membentuk negara merdeka di teluk Persia yang kemudian menjadi pusat kegiatan mereka dalam menentang kekuasaan Bani Abbas di Baghdad. Pada tahun 929 M, Abu Thahir al-Qarmathi, menyerbu Makkah dan mengadakan pembunuhan masal terhadap penduduk serta para jamaah yang baru datang. Bahkan di dalam masjid dan Kakbah sendiri terjadi pertumbahan darah. Kain selubung Kakbah disobek-sobek untuk dibagikan kepada segenap pengikutnya, pintu Kakbah dibongkar dan Hajar al-Aswad diboyong ke Yaman. Hajar al-Aswad baru dikembalikan setelah 20 tahun kemudian. Lihat Thabathabai, Islam Syi`ah, 84-85.

89 Harun Nasution, Islam Ditinjau, 76. Menurut Osman Bakar, Malik Syah, penguasa Bani Saljuk Raya juga mati karena kekejaman kaum Bathiniyah ini. Osman Bakar, Hirarki Ilmu, 186.

terbentang dari Kahistan di timur sampai Dailam di barat laut. Gerakan ini baru benar-benar hancur setelah diserang tentara Tartar di bawah pimpinan Hulagu pada tahun 1256 M, setelah 177 tahun berdiri dengan delapan orang pimpinan.[90]

Dengan demikian, secara politis, kekuasaan Islam pada masa kehidupan al-Ghazali terpecah dalam tiga bagian; Bani Saljuk yang beraliran Sunni di Baghdad, Bani Ghasnawi di Afghanistan dan Bani Fathimah yang beraliran Syi'ah di Mesir. Bani Saljuk sendiri, selain bersaing dengan dua dinasti Islam tersebut, harus juga menghadapi serangan kaum Kristen dalam perang Salib di Palestina, dan harus menangani para pemberontak Bathiniyah yang merongrong kekuasaannya dari dalam. Al-Ghazali, yang lahir tahun 1058 M dan meninggal tahun 1111 M, menyaksikan dan bahkan terlibat langsung dalam upaya perluasan dan pengokohan kekuasaan Bani Saljuk tersebut, juga menyaksikan kemunduran tajam dinasti ini menyusul pembunuhan atas sultan Malik Syah tahun 1092 M.

2. Kondisi Sosial Keagamaan.

Dalam bidang sosial keagamaan, umat Islam saat itu, telah terpilah-pilah dalam berbagai gologan madzhab fiqh dan aliran teologi. Al-Syahrastani (w. 1153 M),[91] menggambarkan betapa banyaknya aliran pemikiran yang ada saat itu. Setiap aliran,

90 Abd al-Karim Ushman, Sîrah al-Ghazâlî, (Bairut, Dar al-Fikr, tt.), 27-28; Abd al-Rahman Badlawi, Madzâhib al-Islâmiyyîn, II, (Bairut, Dar al-Ilm wa al-Malayin, 1971), 313-323.
91 Al-Syahrastani, Al-Milal wa al-Nihal, I, (Mesir, al-Mathbaah al-Adabiyah, 1317), 6-9. Meski demikian, tidak semua kumpulan pendapat bisa disebut aliran. Menurut al-Syahrastani, ada 4 pedoman atau dasar sebuah pemikiran bisa dikategorikan sebagai aliran: (1) kekhususan pendapat tentang sifat-sifat Tuhan dan tauhid, (2) tentang keadilan dan takdir, (3) tentang janji dan ancaman, (4) tentang akal, risalah dan amanah. Berdasarkan alasan ini, al-Syahrastani membagi kelompok pemikiran Islam saat itu dalam 4 aliran besar; Jabariyah, Qadariyah, Syi`ah dan Shifatiyah. Perpaduan dan percabangan dari 4 aliran ini, pada gilirannya, melahirkan begitu banyak aliran yang mencapai jumlah 73 golongan.

menurut al-Ghazali,[92] mengklaim sebagai golongan yang benar yang dengan demikian berarti menempatkan aliran lain pada posisi yang tidak benar. Apalagi kenyataannya, suasana tersebut didukung oleh sebuah hadish yang diyakini dari Rasul saw bahwa umat Islam akan terpecah dalam 73 golongan: semuanya sesat kecuali satu golongan.[93] Golongan yang satu itulah yang benar, yang kemudian simbol itu menjadi barang rebutan. Setiap pendukung aliran menganggap bahwa aliran mereka yang dimaksud oleh hadish tersebut sebagai aliran yang benar.[94]

Namun, yang perlu dicatat dalam kondisi sosial keagamaan seperti itu adalah bahwa para tokoh aliran-aliran tersebut, yang kadang dilakukan oleh penguasa, secara sadar telah menanamkan rasa fanatisme golongan kepada masyarakat.[95] Penguasa-penguasa yang ada cenderung untuk berusaha dengan segala daya untuk menanamkan fahamnya kepada rakyat, bahkan tidak jarang dengan kekerasan, sehingga menambah suasana perbedaan, fanatisme dan permusuhan di antara aliran-aliran yang ada. Apa yang dilakukan oleh al-Kunduri (w. 1066 M) adalah salah satu contoh dalam hal ini.

92Al-Ghazali, Al-Munqid, 24. Al-Ghazali sendiri, dengan berdasarkan pada cara masing-masing golongan dalam upaya mencari kebenaran, mengelompokkan mereka dalam empat kategori besar: ahli teologi, filosof, kebatinan dan ahli tasawuf.

93 Di kalangan mutakallimin, hadis yang diriwayatkan Tirmidzi, Abu Dawud, Ibn Majah dan Ahmadi ini sangat populer. Al-Ghazali mengutip hadish ini untuk menggambarkan tingginya tingkat keberagamaan aliran pada masanya. Lihat al-Ghazali, al-Munqid, 24. Begitu pula yang dilakukan al-Syahrastani, lihat al-Syahrastani, Al-Milal wa al-Nihal, 4. Di dalam Jamî` al-Shaghîr, hadis ini dimulai dengan kata kerja “iftaraqa” dan tidak menyebut adanya satu aliran yang benar. Lihat al-Suyuthi, al-Jamî`al-Shaghîr, I, (Bairut, Dar al-Fikr, tt.), 48.

94 Namun demikian, iklim beragama yang seperti itu tidak hanya terjadi pada masa al-Ghazali, atau saat ini. Beberapa abad sebelumnya, al-Hâris ibn Asad al-Muhâsibi (781-837), seorang sufi yang tulisan-tulisannya banyak mempengaruhi al-Ghazali, mengeluhkan juga kondisi yang sama pada umatnya. Lihat, Margaret Smith, An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Haris ibn Asad al-Muhâsibi, (London, 1935); Osman Bakar, Tauhid dan Sains, 58.

95 Musthafa Jawwad, “Ashr al-Ghazâlî” dalam Mahrajan al-Ghazâlî bi Dimasyqi, Abû Hâmid al-Ghazâlî fî al-Dzikr al-Mi`awiyât al-Tasi`at li Miladih, selanjutnya disebut Abû Hâmid, (Kairo, al-Majlis al-A`la li Ri`ayat al-Funun wa al-Adâb, 1962), 495.

Amid al-Mulk al-Kunduri adalah seorang pengikut madzhab Hanafi dalam fiqh dan Maturidiyah dalam teologi, dan merupakan penentang keras tidak hanya terhadap madzhab Syi`ah tetapi juga terhadap Asy`ariyah dan Syafi`iyah. Ketika menjadi wazir Thughril Beg, al-Kunduri memerintahkan pengutukan keras terhadap Asy`ariyah, Syafi`iyah dan Syi`ah, dalam khutbah-khutbah di masjid dan melarang orang-orang dari ketiga aliran pemikiran ini untuk mengajar maupun menyampaikan khutbah.[96] Tekanan keras untuk beberapa lama dari penguasa Saljuk ini memaksa seorang tokoh Sunni (Asy`ariyah), al-Juwaini (w. 1085 M) mengasingkan diri ke Makkah dan Madinah, dan mengajar disana, tahun 1059-1063 M, sehingga ia digelari "*Imâm al-Harâmain*" (imam dua tempat suci).[97]

Kondisi tersebut berlangsung terus sampai tampilnya Alp Arslân (1063-1072 M) dengan wazirnya yang cakap, Nizham al-Mulk (1063-1092 M), yang secara pribadi merupakan musuh dari al-Kunduri. Nizham al-Mulk, seorang tokoh kelahiran Tus, sama seperti al-Ghazali, adalah pengikut madzhab Syafi`i dan Asy`ari,[98] sesuai dengan madzhab yang dianut oleh mayoritas pendudukan di daerah asalnya. Namun, dalam upaya untuk menyuburkan madzhabnya dalam masyarakat, ia bertindak lebih santun daripada pendahulunya, yakni dengan mendirikan banyak madrasah (perguruan) di berbagai tempat dengan menggunakan namanya sendiri: *Madrasah Nizhamiyah*. Di madrasah ini para tokoh ulama madzhab Syafi`i dan Asy`ari dengan leluasa mengajarkan doktrin-doktrinnya, dan Nizham al-Mulk

---

96 Osman Bakar, Hirarki Ilmu, 181; Shiddiqie, Jeram-Jeram Peradaban Muslim, 53.

97 Watt, Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam, 134. Uraian rinci tentang perjalanan hidup al-Juwaini sendiri, lihat `Abd al-`Azhim al-Dib, Imam al-Haramain Abû al-Ma`âlî al-Juwainî, (Kuwait, Dar al-Qalâm, tt).

98 Watt, Pemikiran Teologi, 134. Masing-masing madzhab memang mempunyai wilayah penganut. Di Khurasan, mayoritas penduduknya bermadzhab Syafi`i, di Transoxiana lebih banyak mengikuti paham Hanafî, di Isfahan madzhab Syafi`i bertemu Hambali dan di Balkh madzhab Syafi`i bersaing dengan madzhab Hanafî. Di Baghdad sendiri, madzhab Hambalî lebih dominan. Zurkani Yahya, Teologi al-Ghazali, 67.

mendukung dengan dana yang mencapai 600.000 dinar emas setiap tahunnya.[99]

Perguruan Nizhamiyah pertama kali dibuka tahun 1065 M, di Baghdad. Perguruan ini dibangun dengan mencontoh model lembaga pendidikan Syi`ah yang lebih awal. Bedanya, dalam lembaga Syi`ah lebih menekankan bidang filsafat sedang dalam lembaga Sunni Bani Saljuk --karena tujuan-tujuan sebagaimana dikatakan di atas-- lebih mempromosikan ilmu-ilmu religius seperti fiqh dan teologi.[100] Perguruan tinggi Nizhamiyah yang paling terkenal dan berpengaruh adalah yang berada di Nisabur di mana al-Juwaini pernah menjadi guru besar dan al-Ghazali menjadi salah satu muridnya. Juga Nizhamiyah yang berada di Baghdad di mana al-Ghazali sendiri pada akhirnya pernah menjadi guru besarnya.

Banyaknya madzhab dan aliran pemikiran yang disertai fanatisme berlebihan masa itu, tidak jarang menimbulkan konflik di antara mereka, bahkan sampai meningkat pada konflik fisik yang meminta korban jiwa. Di antara kajadian tersebut, bisa disebut antara lain, pada tahun 1065 M, saat dibukanya perguruan Nizhamiyah, orang-orang pengikut madzhab Hambalî yang membenci Asy`ariyah yang didukung penguasa membuat gara-gara yang kemudian mendorong terjadinya konflik lebih besar.[101] Pada tahun 1076 M terjadi konflik berdarah antara Asy`ariyah dengan Hambaliyah yang dikenal dengan "peristiwa Qusyairi" di mana konflik ini dipicu dari tuduhan kaum Asy`ari bahwa orang-orang Hambali berpaham "tajsim". Tahun 1080 M

---

99 Zaki Mubarak, Al-Akhlâq ind al-Ghazâlî, (Kairo, Dar al-Kâtib al-Arabi, 1924), 22-28. Namun, menurut Watt, pendirikan banyak madrasah ini bukan semata alasan idiologi keagamaan tetapi juga mengandung muatan politis. Nizham al-Mulk menyadari adanya bahaya dari propaganda dinasti Fathimiyah lewat paham Syi`ahnya, dan tahu bahwa hal itu tidak bisa dilawan dengan tindakan-tindakan represif. Karena itu, ia menyusun kebijaksanaan jangka panjang demi mempertahankan kekuasaan golongan Sunni secara intelektual atau idiologi dengan cara merangkul para mutakallimîn (teolog), khususnya kaum Asy`ariyah yang memang sealiran dengannya, dalam lingkar kekuasaan. Watt, Pemikiran Teologi, 134.

100 Osman Bakar, Hirarki Ilmu., 181.

101 Watt, Pemikiran Teologi, 134.

terjadi konflik antara golongan Hanabilah dengan Syi`ah, dua tahun kemudian, tahun 1082 M, terjadi konflik antara Hanabilah dengan Asy`ariyah.[102]

Menurut Zurkani Yahya,[103] konflik sosial keagamaan yang terjadi pada masa al-Ghazali, bersumber dari perbedaan persepsi terhadap ajaran agama, dan terlebih karena adanya perbagai pengaruh kultural terhadap Islam yang telah ada sejak beberapa abad sebelumnya. Di antara unsur kultur yang paling berpengaruh saat itu adalah filsafat, baik filsafat Yunani, India maupun Persia. Pemikiran filsafat, saat itu, tidak hanya menjadi konsumsi kalangan elite intelektual, tetapi sudah menjadi konsumsi umum, bahkan, sebagian orang sudah ada yang menerima kebenaran filsafat secara mutlak dan cenderung meremehkan ajaran agama dan pengamalannya.[104] Dalam kaitannya dengan aliran pemikiran, filsafat Yunani banyak diserap para teolog, filsafat India diadaptasi kaum sufi dan filsafat Persia mempengaruhi doktrin Syi`ah tentang imamah.[105] Namun, yang lebih penting, bahwa dalam upaya mempropagadakan fahamnya, masing-masing aliran yang ada saat itu sama-sama menggunakan filsafat (terutama logika) sebagai alatnya, sehingga semua intelektual, baik yang menerima maupun yang menolak unsur filsafat dalam agama, mau tidak mau, harus mempelajari filsafat lebih dahulu.[106]

---

102 Musthafa Jawwad, “Ashr al-Ghazâlî”, dalam Abû Hâmid, 497-506; Musthafa Hilmi, Manhaj `Ulamâ’ al-Hadits wa al-Sunnah fî Ushûl al-Dîn, (Iskandariyah, Dar al-Dakwah, tt.), 163.

103 Zurkani Yahya, Teologi al-Ghazali, 68-69.

104 Ibrahim Madkur, “Al-Ghazali al-Failusuf” dalam Abû Hâmid, 213; al-Ghazali, Tahâfut al-Falâsifah, ed Sulaiman Dunya, (Mesir, Dar al-Ma`arif, tt.), 73; al-Ghazali, Al-Munqid, 90.

105 Abd al-Karim Utsman, Sîrah al-Ghazâlî, 29; Victor Sa`îd Basil, Manhaj al-Bahts `an al-Ma`rifat `ind al-Ghazâlî, (Bairut, Dar al-Kutub, tt.), 8.

106 Madkur, Al-Ghazali al-Failusuf, 213. Dalam upaya mempropagandakan paham-pahamnya ini, kaum Muktazilah tidak jarang menggunakan kekuatan dan kekuasaan yang dimiliki untuk memaksa orang lain mengikuti mereka. Begitu pula yang dilakukan kaum Bâtiniyah. Karena itu, ketika kaum Sunni yang nota bene sering menjadi korbannya berkuasa, mereka seolah sepakat bahwa Muktazilah, Bathiniyah dan filsafat --karena adanya penyelewengan oleh sebagian penganutnya-- adalah musuh utama yang harus

Di samping adanya berbagai madzhab dan aliran pemikiran yang kemudian melahirkan konflik-konflik, dalam pembahasan ini, perlu juga disampaikan tentang suasana kehidupan sufisme, yang oleh al-Ghazali dikategorikan sebagai salah satu kelompok pencari kebenaran. Saat itu, di daerah Syiria,[107] penguasa Saljuk membangun dua buah *khanaqah* (asrama sufi) yang megah: *al-Qasr* dan *al-Tawâwis*, sebagai tambahan terhadap khanaqah yang telah sebelumnya. Di sini, para sufi hidup dalam khanaqah yang megah dan di anggap kelompok istimewa karena tidak adanya keterpengaruhan terhadap dunia yang penuh tipuan. Status ini, mendorong sebagian sufi, juga ulama lain, menggunakanya sebagai sarana untuk mendapat kemudahan hidup dan kemuliaan,[108] sehingga melupakan fungsinya sebagai pengontrol sosial masyarakat.

Harus di catat, bahwa saat itu, terutama masa-masa terakhir kehidupan al-Ghazali, di samping adanya konflik-konflik sosial karena adanya fanatisme yang kuat tentang aliran keagamaan, juga terjadi kebobrokan moral yang tidak hanya terjadi di kalangan ulama dunia (*ulama a-sû'*), atau sebagian penganut filsafat melainkan juga di kalangan penguasa. Al-Ghazali sendiri secara tegas menyebut kebobrokan Mujir al-Din,[109] wazir pengganti Nizham al-Mulk, yang selain dinilai bejat juga telah membiarkan korupsi, nepotisme, ketidakadilan,

---

dihadapi bersama. Lihat Ahmad al-Syarbashi, Al-Ghazali wa al-Tashawûf al-Islami, (Mesir, Dar al-Hilâl, tt.), 18-19.

107 Khalid Mu`adz, "Dimasyqi Ayyâm al-Ghazâlî" dalam Abû Hâmid, 473-474.

108 Zaki Mubarak, Al-Akhlâq `ind al-Ghazâlî, 19; Lihat juga Zurkani Yahya, Teologi Al-Ghazali, 68. Al-Ghazali sendiri, dalam pengantar Mi`râj al-Sâlikîn, mengisyaratkan akan hal ini. Yakni, bahwa saat itu banyak ulama yang cenderung berusaha mendekatkan diri kepada penguasa demi popularitas dan kepentingan duniawi, sehingga tidak lagi bisa berfungsi sebagai kontrol sosial (pemberi nasehat). Lihat al-Ghazali, Mi`râj al-Sâlikîn, (Kairo, Silsilah al-Tsaqafah, 1964), 4.

109 Tentang kritik pedas yang disampaikan al-Ghazali terhadap Mujir al-Dîn, lihat Abd. al-Qayyum, Surat-Surat al-Ghazali, (Bandung, Mizan, 1988), 107-137; Ahmadie Thaha, "Kata Pengantar" dalam al-Ghazali, Nasehat Bagi Para Penguasa, (Bandung, Mizan, 1994), 20. Tidak hanya itu, al-Ghazali juga mengkritik Sultan Muhammad ibn Malik Syah, khalifah pengganti Malik Syah. Lihat Yusuf al-Qardlawi, Pro-Kontra Pemikiran al-Ghazali, (Surabaya, Risalah Gusti, 1997), 89-98.

penyuapan dan lainnya melanda dinasti Saljuk. Al-Ghazali mengingatkan bahwa jika hal tersebut tidak segera dibasmi, maka kehancuran hanya menunggu waktu.

Namun, yang paling penting dicatat dalam perjalanan sufisme di sini adalah bahwa ketika aliran lain saling bermusuhan, kehidupan sufisme justru mulai mengkristal dalam tarekat-tarekat. Saat itu, sufisme tidak lagi sebagai kegiatan individual. Salah satu tarekat yang muncul saat itu adalah Qadiriyah-Naqsabandiyah yang didirikan oleh Syeh Abd al-Qadir al-Jailani (1079-1165 M), salah seorang tokoh terkemuka masa itu yang juga salah satu pengajar di madrasah Nizhamiyah Baghdad.[110]

3. Riwayat Hidup.

Al-Ghazali yang bernama lengkap Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Tusi al-Ghazali,[111] lahir di Tus, kini dekat Masyhad, Khurasan, tahun 450 H/ 1058 M, dari ayah seorang penenun wool (*ghazzal*) sehingga dijuluki "al-Ghazali".[112] Pendidikan awalnya di tempuh di Tus, meliputi pelajaran al-Qur'an, Hadis, mendengarkan kisah tentang para ahli hikmah, dan menghafal puisi cinta mistis.[113] Pada usia 15 tahun pergi ke Mazardaran, Jurjan, untuk melanjutkan studinya dalam bidang fiqh di bawah bimbingan Abu Nashr al-Isma'ili. Di sini tinggal selama 2 tahun. Pada usia 20 tahun, setelah sebelumnya pulang ke Tus, ia pergi

---

110 Uraian lengkap tentang tarekat Naqsabandiyah, lihat Martin van Bruinessen, Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia, (Bandung, Mizan, 1996), terutama 47-63. Tentang riwayat Syeh Abd al-Qâdir, lihat al-Barzanjî, Lujain al-Dânî, (Surabaya, Pustaka Hidayah, tt.). Atiqul Haque, Wajah Peradaban Menelusuri Jejak Pribadi-Pribadi Besar Islam, (Bandung, Zaman, 1998), 105-110)

111 Nama aslinya hanya Muhammad saja. Nama Abu Hamid diberikan kemudian setelah ia mempunyai putra bernama Hâmid yang meninggal ketika masih bayi.

112 Ali Issa Othman, Manusia Menurut al-Ghazali, (Bandung, Pustaka, 1987), 20.

113 Syarif (ed), History of Muslim Philosophy, (Waisbaden, Otto Harrasowitz, 1963), 583

ke Nisabur untuk belajar fiqh dan teologi di bawah bimbingan al-Juwaini (w. 1085 M) yang kemudian diangkat menjadi asisten gurunya dan terus mengajar pada madrasah Nizhamiyah di Nisabur sampai sang guru wafat.[114]

Yang perlu dicatat di sini, al-Juwaini adalah tokoh yang mempunyai peran penting dalam memfilsafatkan teologi Asy`ariyah. Menurut al-Subki,[115] al-Juwaini inilah yang mengenalkan al-Ghazali pada studi filsafat termasuk logika dan filsafat alam, dan karena al-Juwaini sendiri hanya seorang teolog (*mutakallimûn*) bukan filosof, maka ia menanamkan pengetahuan filsafat lewat disiplin teologi.

Selain mendalami fiqh dan teologi, di Nisabur ini, al-Ghazali juga belajar dan melakukan pratek-praktek tasawuf di bawah bimbingan al-Farmadzi (w. 1084 M), seorang tokoh sufisme asal Tus, murid dari tokoh sufisme Nisabur, al-Qusyairi (w. 1074 M). Hanya saja, saat pertama ini, al-Ghazali tidak berhasil mencapai tingkat di mana sang mistis menerima inspirasi dari alam "atas".[116] Selain itu, ia juga mulai mempelajari doktrin-doktrin Ta`limiyah hingga al-Muntazhhir menjadi khalifah (1094-1118 M).[117]

Pada tahun 1091, yang berarti usia al-Ghazali baru menginjak 33 tahun, ia diundang oleh Nizham al-Mulk (w. 1092 M), wazir dari Malik Syah (w. 1092 M) untuk menjadi guru besar pada perguruan tinggi Nizhamiyah, di Baghdad.[118] Di sinilah ia

---

114 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 181.

115 Al-Subki, Thabaqât al-Syâfi`îyah al-Kubrâ, IV, (Kairo, Maktabah al-Misriyah, 1906), 103.

116 Ibn Khallikan, Wafayât al-A`yân, I, 98; Kenyataan ini pulalah yang rupanya telah membuat terpengaruh pada tasawuf dan membuatnya mengalami krisis epistemologi. Lihat al-Ghazali, Al-Munqid Min al-Dlalâl, 68; Osman Bakar, Tauhid dan Sains, 66.

117 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 182.

118 JJ. Saunders, A History of Medieval Islam, (London, Rouledge and Kegan Paul, 1980), 151. Penghormatan besar yang diterima al-Ghazali ini, menurut Osman Bakar, dikarenakan juga penguasa Bani Saljuk saat itu secara kebetulan bermadzhab Syafi`iyah dalam fiqh dan bermadzhab Asy`ariyah dalam teologis, di samping adanya tujuan-tujuan politis dari fihak penguasa, demi mengokohkan kedudukannya dalam persaingan dengan khilafah Fathimiyah di Mesir yang beraliran Syi`ah. Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 180.

menuntaskan studi secara mendalam mengenai empat kelompok orang berpengetahuan: teologi, filsafat, ta`limiyah dan tasawuf, dan merupakan periode penulisan paling produktif. Buku-bukunya tentang teologi, filsafat, sufisme dan sebagian tentang ta`limiyah banyak ditulis di sini.[119] Namun, perkenalannya dengan klaim-klaim metodologis dari empat golongan pencari kebenaran tersebut, pada sisi lain, telah menyebabkan al-Ghazali mengalami krisis epistemologis yang kemudian memaksanya mengundurkan diri dari jabatannya di Baghdad. Ia mengasingkan diri dan melakukan pengembaraan selama 10 tahun, dimulai ke Damaskus, Yerussalem, Makkah, kembali ke Damaskus dan terakhir ke Baghdad.[120]

Setelah sekian lama dalam pengasingan spiritual, setelah menyakinkan dirinya bahwa "kaum sufilah orang yang menempuh jalan kepada Tuhan secara benar dan langsung",[121] dan setelah merasa mencapai tingkat tertinggi dalam realitas spiritual, al-Ghazali merenungkan dekadensi moral dan religius pada komunitas kaum muslimin saat itu. Kebetulan, bersamaan dengan itu, Fakhr al-Mulk, putra Nizham al-Mulk, yang mempunyai istana di Khurasan, meminta al-Ghazali untuk mengajar pada madrasah Nizhamiyah di Nisabur,[122] tahun 1105. Namun, di Nisâbur ini al-Ghazali tidak lama, sekitar 5 tahun, karena pada tahun 1110 M, ia kembali ke rumahnya di Tus. Di Tus, al-Ghazali mendirikan madrasah bagi para pengkaji ilmu-ilmu religius dan sebuah *khânaqâh* (biara sufi) bagi para sufi. Di sini ia menghabiskan sisa hidupnya sebagai pengajar agama dan

---

Lihat juga, Muhammad Yasir Nasution, Manusia Menurut al-Ghazali, 28; Watt, The Majesty that was Islam, 249.

119 Tentang buku-buku al-Ghazali yang ditulis saat di Baghdad ini, antara lain, Tahâfut al-Falâsifah, Maqâshid al-Falâsifah, Mîzân al-`Amal, Mi`yar al-Ilm, al-Mustazhhiri dan lain-lain. Lebih jelas lihat Osman Bakar, Hirerki Ilmu, 184-186.

120 Tentang pengembaraan ini, lihat al-Ghazali, Al-Munqidz, 71-76. Selama masa pengembaraan di Syiria ini, al-Ghazali menulis bagian-bagian tertentu dari Ihyâ' Ulum al-Dîn.

121 Al-Ghazali, Al-Munqidz, 75.

122 Ibid, 93; Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 189. Di Nisabur ini al-Ghazali menulis buku autobigrafinya yang terkenal, Al-Munqidz.

guru sufi di samping mencurahkan diri dalam pelatihan dan peningkatan spiritual. Al-Ghazali meninggal pada hari Ahad, 18 Desember 1111 M, di Tus, pada usia 53 tahun.[123]

Tentang karya-karya al-Ghazali, peninggalannya yang dianggap paling monumental adalah *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn* (Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Religius), kitab yang ditulis untuk memulihkan keseimbangan dan keselarasan antara dimensi eksoterik dan esoterik Islam. Karyanya yang lain, dalam bidang filsafat dan logika, antara lain, *Mi`yâr al-`Ilm* (Standar Pengetahuan), *Tahâfut al-Falâsifat* (Kerancuan Para Filosof), dan *Mihak al-Nazhar fî al-Manthiq* (Batu Uji Pemikiran Logis); dalam bidang teologi adalah *Qawâ'id al-`Aqâ`id* (Prinsip-prinsip Keimanan) dan *al-Iqtishâd fî al-I`tiqâd* (Muara Kepercayaan); dalam bidang ushul fiqh adalah *Al-Musthashfâ min `ilm al-Ushûl* (Intisari Ilmu tentang Pokok-pokok Yurisprudensi) dan *Al-Mankhûl min `ilm al-Ushûl* (Ikhtisar Ilmu tentang Prinsip-prinsip); dalam bidang tasawuf adalah *Al-Kimia al-Sa`âdah* (Kimia Kebahagiaan), *Misykat al-Anwâr* (Ceruk Cahaya-Cahaya); dalam kebatinan adalah *Qisthâs al-Mustaqîm* (Neraca yang Lurus) dan *Al-Mustazhhirî.*[124]

---

123 Osman Bakar, ibid.

124 Uraian lengkap tentang karya-karya al-Ghazali, lihat Osman Bakar, ibid, 189-196; Mahmud Hamdi Zaqzuq, Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof, (Bandung, Pustaka, 1987), 9-13; al-Qardlawi, Pro-Kontra Pemikiran al-Ghazali, 187-200.

BAB III
DASAR-DASAR HIERARKI ILMU

Bicara hierarki ilmu berarti bicara tentang alasan mengapa suatu ilmu diberi peringkat lebih tinggi atau lebih utama daripada ilmu-ilmu lainnya. Dalam Islam sendiri dikenal adanya perbedaan strata atau heirarki seperti itu. Hal ini, setidaknya bisa dilihat pada, *pertama*, ayat-ayat al-Qur'an sendiri, meski diyakini sama-sama berasal dari Tuhan, tetapi bertingkat-tingkat nilainya karena hubungan masing-masing dengan realitas yang berbeda. Ayat kursi (a*yat al-kursî*), misalnya, dilukiskan oleh Rasul sebagai "kepala" (*sayyidah)* ayat-ayat Al-Qur`an karena berhubungan dengan essensi,[125] sifat dan perbuatan Tuhan, di samping bahwa ayat kursi mengandung asma Ilahi yang paling agung.[126] Sementara itu, surat Ikhlas (*sûrat al-ikhlâsh*) yang hanya terdiri atas empat ayat pendek dianggap mempunyai nilai sepertiga dari al-Qur`an[127] karena berisi pengetahuan tentang realitas ilahi (*haqîqah*), sesuatu yang paling utama dari tiga

125 Al-Tirmidzi, Sunan, V, ed. Kamal Yusuf, (Bairut, Dar al-Fikr, tt.), 145. Hadis ini diriwayatkan dari Abu Hurairah, dengan redaksi,
"...wa fîhâ âyat hiya sayyidat ayyi al-qur'an, hiya âyat al-kursî".
"di dalamnya --surat al-Baqarah-- terdapat ayat yang dianggap sebagai kepala (sayyidah) ayat-ayat Al-Qur`an, yaitu ayat kursi".
Namun, hadis ini dinilai gharib (tidak dikenal) oleh Tirmidzi. Lihat juga al-Ghazali, Permata Al-Qur`an, (Jakarta, Rajawali, 1987), 86-7.
Ayat kursi adalah ayat no. 255 dari surat al-Baqarah, berbunyi; "Allah tidak ada Tuhan selain Dia Yang Hidup kekal lagi terus menerus mengurus mahluk-Nya; tidak mengantuk dan tidak tidur. Kepunyan-Nya apa yang ada di langit dan di bumi. Siapa yang dapat memberi safaat disisi Allah tanpa izin-Nya? Allah mengetahui apa-apa yang dihadapan mereka dan dibelakang mereka, dan mereka tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang dikehendaki-Nya. Kursi Allah meliputi langit dan bumi. Allah tidak berasa berat memelihara keduanya, dan Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.
126 Abu Dawud, Sunan, I, (Bairut, Dar al-Fikr, tt), 543.
127 Muslim, Shahîh, I, (Beirut, Dar al-Kutub, tt) 323; al-Tirmidzi, Sunan, V, 155; Abu Dawud, Sunan, I, 543. Surat yang dimaksud adalah surat 112 dalam Al-Qur`an, berbunyi; Katakanlah "Dialah Tuhan Yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakan, dan tidak seorangpun yang setara dengan Dia".

bentuk pengetahuan dalam al-Qur'an selain *tharîqah* dan *syarî'ah*.[128] Data-data ini menunjukkan bahwa struktur al-Qur`an mencerminkan struktur hierarki realitas.

Kedua, secara tekstual al-Qur'an menjelaskan tentang adanya hierarki makhluk (ciptaan). Antara lain, bicara tentang pembagian alam raya menjadi tiga,[129] langit, bumi dan alam antara; bicara bahwa malaikat yang suci diciptakan Tuhan dengan peringkat yang berbeda,[130] dan bahwa surga dan neraka juga diciptakan secara bertingkat.[131]

Ketiga, al-Qur`an juga hadis mengakui adanya perbedaan derajat kesadaran intelektual dan spiritual atau pengalaman subjektif terhadap realitas. Salah satunya adalah adanya pengakuan tentang hierarki orang-orang beriman dan orang-orang berpengetahuan.[132] Menurut Ibn Abbas (w. 687 M) orang yang terpelajar berada pada peringkat tujuratus di atas orang-orang beriman biasa.[133]

Di kalangan sufi juga dikenal adanya hierarki seperti di atas. Menurut mereka, seluruh yang wujud ini terdiri atas lima hierarki realitas yang diformulasikan dalam doktrin "lima keberadaan Ilahiyah" (a*l-Hadlarât al-Ilâhiyyah al-Khams*).[134] Realitas pertama sekaligus realitas yang paling rendah adalah alam materi, alam nyata atau yang dikenal dengan istilah alam *nasût*. Di atasnya diistilahkan dengan alam *malakût*, selanjutnya alam *jabarût*, lalu *lahût* dan teratas adalah *hahût*. *Hahût* adalah

---

128 Thariqat adalah jalan spiritual esoterik menuju Tuhan. Ia merupakan pengembangan kualitatif dan vertikal dari Syarî'ah, hukum Ilahi yang merupakan jalam umum menuju Tuhan. Keduanya: tharîqat dan syarî'ah, mencerminkan realitas utama, haqîqah, pada tingkatan masing-masing.

129 QS. al-Shaffât, 5

130 QS. al-Nabâ', 38. Pembahasan lebih lanjut tentang hierarki malaikat, lihat F. Schuon, Dimentions of Islam, (London, Allen & Unwin, 1970), 102-120.

131 QS. al-Hijr, 44.

132 QS. al-Mujâdilah, 11. berbunyi "Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman diantara kamu dan orang yang diberi pengetahuan beberapa derajat...".

133 Al-Ghazali, "Al-Risâlat al-Laduniyah", dalam Majmû`ah Rasâil, 223.

134 F. Schoun, Dimentions of Islam, 146-7; Uraian lengkap tentang lima prinsip realitas dalam pandangan kaum sufi, lihat Osman Bakar, Tauhid dan Sains, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1995), 32.

realitas tertinggi yang tidak terbatas, realitas tidak tergapai. Dia adalah Prinsip “tak dapat disifati” dan “tak dapat ditentukan”.

Berdasarkan rujukan-rujukan tersebut, mengikuti Osman Bakar,[135] menunjukkan bahwa gagasan hierarki ilmu yang disusun al-Farabi, al-Ghazali, Ibn Khaldun dan tokoh-tokoh pemikir muslim lainnya benar-benar berakar pada wahyu dan kebudayaan Islam sendiri, dan inilah yang membedakan cara pandang Islam dan Barat dalam melihat ilmu pengetahuan.[136]

A. AL-FARABI.

Menurut al-Farabi,[137] hierarki ilmu yang disusunnya didasarkan atas tiga kriteria. *Pertama*, kemuliaan materi subjek (*syaraf al-maudlû`*), berasal dari prinsip fundamental ontologi, bahwa dunia wujud tersusun secara hierarkis, misalnya, menurut al-Farabi, ilmu astronomi memenuhi kriteria memiliki subjek yang mulia karena berkaitan dengan benda-benda sempurna, benda-benda langit atau benda angkasa. Karena itu, dapat dikatakan bahwa kriteria pertama berfungsi untuk menetapkan dasar ontologis hierarki ilmu.

Kedua, ke dalaman bukti-bukti (*istiqshâ' al-barâhin*) di dasarkan atas pandangan tentang metode dan sistematika pernyataan kebenaran dalam berbagai ilmu yang ditandai oleh perbedaan derajat kejelasan dan keyakinan. Menurut kriteria ini, metode penemuan dan pembuktian kebenaran beberapa ilmu lebih sempurna daripada ilmu-ilmu lainnya, sehingga dalam kasus filsafat dan teologi, al-Farabi menganggap bahwa filsafat lebih unggul dibanding teologi, karena metode filsafat lebih menyakinkan dibanding teologi. Dengan penekanan pada soal

135 Osman Bakar, Hierarki Islam, 63.

136 Dalam perspektif Barat, seluruh ilmu pengetahuan berada pada tataran dan derajat yang sama, sedang dalam Islam, minimal dalam pandangan tokoh-tokoh yang dijadikan rujukan pembahasan ini, ilmu pengetahuan tersusun dalam hierarki yang berbeda, berdasarkan atas berbedaan subjek dan objeknya.

137 Al-Farabi, Risâlah fî Fadlîlat al-`Ulûm wa al-Shinâ`ât, sebagaimana dikutip Osman Bakar dalam Hierarki Ilmu, 64.

metodologi, maka kriteria kedua ini bisa dianggap sebagai basis metodologis bagi penyusunan hierarki ilmu.

Ketiga, besarnya manfaat (*`izhâm al-jadwâ*) dari ilmu-ilmu yang bersangkutan, didasarkan atas fakta bahwa ilmu tersebut memenuhi kebutuhan praktis dan psikhis manusia yang juga tersusun secara hierarkis. Menurut al-Farabi, kebutuhan praktis manusia harus ada dalam batas-batas kategori etis dari hal-hal yang baik dan bermanfaat sesuai dengan ajaran syari`at.[138] Karena itu, kriteria ketiga ini berhubungan langsung dengan masalah hukum etika, dan bisa dijadikan sebagai dasar hukum etika atau kegunaan hierarki ilmu.

Meski demikian, meski al-Farabi menggunakan ketiga dasar di atas untuk menyusun hireraki ilmunya, menurut Osman Bakar,[139] al-Farabi sesungguhnya lebih menekankan pada dasar metodologis. Hal ini tampak ketika dalam hieraki ilmunya secara tegas al-Farabi menempatkan filsafat di atas ilmu-ilmu agama yang dalam hal ini adalah teologi dan fiqh, meski secara ontologis subjek ilmu teologi tidak berbeda dengan subjek metafisika. Di bawah ini diuraikan lebih luas ketiga dasar penyusunan hierarki ilmu di atas.

---

138 Apa yang dimaksud baik (kebaikan) dalam pandangan al-Farabi adalah sama dengan kebahagiaan; kebahagiaan adalah kebaikan tanpa sarat. Segala cara untuk menggapai kebahagiaan atau segala sesuatu yang bermanfaat untuk menggapainya juga merupakan kebaikan; bukan untuk dirinya sendiri melainkan karena bermanfaat dalam hubungannya dengan kebahagiaan. Sebaliknya, segala yang bukan merupakan kebahagiaan atau segala yang menghalangi pencapaian kebahagiaan adalah kejahatan atau ketidakbaikan. Al-Farabi, Mabâdi' Arâ' Ahl al-Madînat al-Fâdlilah, ed. Richard Walzer, (Oxford, Clarendon Pres, 1985), 258. Lihat juga Ibrahim Madkur, Filsafat Islam Metode dan Penerapan I, (Jakarta, Rajawali, 1996), 32-33.
Konsep kebahagiaan al-Farabi ini hampir sama dengan apa yang disampaikan Aristoteles. Untuk konsep kebahagiaan Aristoteles, lihat Thomson, The Ethics of Aristotle, (London, Pinguin Book, 1961), khususnya bab III dan IV. Lihat juga, Berten, Sejarah Filsafat Yunani, (Yogyakarta, Kanisius, 1997), 159-166; Franz Magnis Susesno, 13 Tokoh Etika, (Yogyakarta, Kanisius, 1996), 41 dan seterusnya.

139 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 65.

1. Dasar Ontologis.

Dasar ontologis dari hierarki ilmu al-Farabi dijabarkan dari pandangannya tentang tatanan hierarki wujud yang diistilahkan dengan *marâtib al-maujûdât.* Dalam *Mabâdî',*[140] al-Farabi membagi hierarki wujud dalam empat tingkatan yang secara urutan menurun adalah: (1) Tuhan yang merupakan sebab keberadaan segenap wujud lainnya, (2) para malaikat yang merupakan wujud yang sama sekali immaterial, (3) benda-benda langit atau benda angkasa, (4) benda-benda bumi. Sementara itu, dalam tulisannya yang lain,[141] al-Farabi menggambarkan hierarki wujud dalam kerangka enam tatanan prinsip (*mabâdi'*) non-fisik yang menguasai susunan benda-benda dan hal lainnya. Dalam urutan menurun, enam prinsip tersebut adalah; (1) Sebab pertama (*al-sabab al-awwâl*), yakni Tuhan, (2) intelek penggerak planet dalam tata surya, (3) intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) dalam diri manusia, (4) jiwa (*nafs*) manusia, (5) 'materi' (*hayûla/ mâddah),* dan (6) bentuk *(shûrah*).[142]

Enam hierarki prinsip ini, dalam hubungannya dengan wujud fisik atau materi, adalah pendahulu dan essensinya. Dikatakan pendahulu atau lebih dahulu karena prinsip-prinsip tersebut merupakan sebab dari wujud-wujud materi. Menurut al-Farabi,[143] sesuatu dikatakan lebih dahulu atau mendahului yang lain bila memenuhi salah satu dari lima hal; (1) dalam waktu (*zaman*), (2) sifat *(thab'*), (3) peringkat (*martabat*), (4)

---

140 Lihat al-Farabi, Mabâdi', bab I sampai V.
141 Ali `Abd al-Wahid Wafa, Al-Madînat al-Fâdlilah li al-Fârâbî, (Kairo, Alam al-Kutub, 1973), 22-25. Di sini, di samping yang non-fisik, al-Farabi juga membagi yang wujud fisik dalam lima hieararki; jasad manusia (ajsâm al-âdamiyyîn), binatang (ajsâm al-hayawânât), tumbuhan (ajsâm al-nabâtât), mineral (ajsâm al-ma`âdan), dan unsur-unsur pembetuk awal, yakni air, api, udara dan tanah. `Abd al-Wâhid, ibid.
142 Apa yang dimaksud hayûla atau mâddah di sini adalah 'materi' pembentuk benda. Ia masih bersifat non-fisik, sementara shûrah adalah bentuk konkrit dari mâddah. Lihat Abd l-Wahid, ibid, 23. Untuk prinsip kedua dan ketiga, intelek penggerak planet dan intelek aktif, dalam tulisan al-Farabi yang lain dijadikan satu dengan istilah 'Sebab Kedua' (al-asbâb al-tsawânî).
143 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 118-119.

keutamaan (*fadll*), kemuliaan (*syaraf*) dan kesempurnaan (*kamâl*), dan (5) merupakan sebab (*sabâb*) bagi yang lain. Sebab disini mengacu pada sebab material, formal, efisien atau final dari suatu wujud tertentu, baik ia merupakan sebab dekat atau jauh, essensial atau aksidental, universal atau partikular, aktual atau potensial. Sebagai contoh, materi awal (*mâddah al-ûlâ)* dianggap lebih dahulu dari benda-benda langit karena dari sisi waktu, ia memang lebih dahulu sekaligus merupakan sebab dari benda-benda tersebut, meski tidak lebih utama darinya. Dikatakan essensi karena prinsip-prinsip tersebut adalah substansi dari wujud materi, seperti jiwa adalah substansi yang hidup sebagai pelaku, sebagai bentuk sekaligus tujuan dari raganya.

Selanjutnya, dalam hubungannya dengan sesama prinsip, keenam prinsip di atas --sebagaimana disinggung-- juga bersifat hierarkis. Maksudnya, eksistensi dan kemaujudan masing-masing prinsip tidak sama, ada yang menduduki peringkat paling mulia dan pertama, peringkat kedua, ketiga dan seterusnya. Yang menduduki peringkat pertama, sempurna dan paling mulia dari keenam prinsip tersebut adalah Sebab Pertama, karena ia wujud niscaya, tidak punya sekutu, berdiri sendiri, tidak terhingga dan sama sekali transenden dalam hubungannya dengan wujud-wujud yang lain.[144] Dalam hubungannya dengan wujud-wujud lainnya, wujud-wujud lain tersebut muncul dari Sebab Pertama ini melalui proses metafisis pancaran (*faidl)* yang urutan dalam kemunculannya sekaligus merupakan hierarki kemaujudannya.[145] Artinya, wujud-wujud yang muncul lebih

---

144 Untuk penjelasan al-Farabi tentang sifat-sifat dan atribut Tuhan ini, lihat Mabâdî', khususnya pada bab I. Lihat pula, Abd al-Karim al-Maraq, "Al-Ilahiyât `ind al-Fârâbî", dalam Al-Farabi wa al-Hadlârah al-Insâniyyah, (Baghdad, Dar al-Hurriyah, 1976), 64-95.

145 Tentang persoalan mengapa Sebab Pertama (Tuhan) kemudian harus beremanasi atau mewujudkan wujud-wujud lain, ada sebuah hadis qudsi yang menyatakan bahwa hal itu dilakukan agar keindahan dan kemulian-Nya bisa dilihat. Keindahan-Nya akan 'tanpa arti' tanpa adanya wujud lain yang menyaksikan-Nya.
"Kuntu kanzan makhfiyyan fa ahbabtu 'an u`rafa fa khalaqtu al-khalqa likay u`rafa" (Aku Perbendaraan yang tersembunyi dan Aku ingin dikenali, maka Aku ciptakan makhluk

dahulu dan dekat dengan Sebab Pertama dinilai menduduki peringkat lebih mulia daripada wujud-wujud yang baru muncul terkemudian, dan begitu seterusnya; semakin jauh dari Sebab Pertama berarti semakin rendah nilai dan posisinya.

Proses metafisis pancaran (*faidl)* dimulai dari Sebab Pertama yang memikirkan dirinya sendiri yang dari situ melahirkan wujud kedua, atau yang dianggap juga sebagai "intelek pertama". Wujud kedua ini merupakan essensi murni yang sama sekali tidak berhubungan dengan materi dan bentuk. Wujud kedua, sebagai produk Sebab Pertama, memikirkan Sebab Pertama dan memikirkan essensinya sendiri; dari usaha memikirkan Sebab Pertama lahirlah wujud ketiga, dan dari usaha memikirkan essensinya sendiri muncullah langit pertama. Wujud ketiga yang merupakan "intelek kedua" memikirkan Sebab Pertama dan memikirkan essensinya sendiri; dari memikirkan Sebab Pertama melahirkan wujud keempat, dan dari memikirkan essensinya sendiri memunculkan bintang-bintang. Wujud keempat berupa essensi juga, memikirkan Sebab Pertama dan dirinya sendiri; dari pemikiran Sebab Pertama lahir wujud kelima dan dari pemikiran atas essensinya sendiri muncul planet Saturnus. Wujud kelima juga essensi, memikirkan Sebab Pertama dan dirinya sendiri; pemikiran Sebab Pertama memunculkan wujud keenam dan dari pemikiran dirinya sendiri

---

agar Aku dapat dikenali). Lihat Muhammad Naquib al-Attas, Islam dan Filsafat Sains, Bandung, Mizan, 1995), 85.

Konsep emanasi diadopsi al-Farabi dari pemikiran Plotinus (284-269) yang didasarkan atas asumsi bahwa alam ini 'satu', tidak terbilang dan tidak diciptakan dari ketiadaan, dan bahwa Tuhan adalah Esa, Yang Pertama, yang Kekal dan sempurna dalam diri-Nya sendiri. Dari asumsi ini, lahirlah konsep emanasi, sebab, tanpa itu tidak bisa dipahami pemikiran kesatuan alam, tidak diciptakannya dari yang tiada dan keterdahuluan Tuhan. Bedanya, dalam konsep emanasi al-Farabi ada konsep gerak yang diambil dari Aristoteles, konsep akal abadi dari Plato dan proses penyebaran akal-akal dan jiwa ruhani ke dalam badan atau raga yang diambil dari pemikiran filsafat kaum Stoa. Sedemikian, sehingga dalam emanasi ini al-Farabi memadukan tiga pemikiran besar: Aristoteles, Plato, Stoa dan Neo-platonis. Lihat Abbas Mahmud Aqqad, Filsafat Pemikiran Ibn Sina, (Solo, Pustaka Mantiq, 1988), 79. Uraian lebih luas tentang konsep emanasi Plotinus, lihat Harun Hadiwijono, Sari Sejarah Filsafat Barat I, (Yogyakarta, Kanisius, 1996), 66-69.

melahirkan bintang Yupiter. Wujud keenam berupa essensi, memikirkan Sebab Pertama dan essensinya sendiri; pemikiran Sebab Pertama memunculkan wujud ketujuh dan dari pemikiran atas dirinya sendiri melahirkan bintang Mars. Wujud ketujuh berupa essensi, memikirkan Sebab Pertama dan essensinya sendiri; dari Sebab Pertama lahir wujud kedelapan dan dari essensinya sendiri muncul Matahari. Wujud kedelapan berupa essensi, memikirkan Sebab Pertama dan essensinya sendiri; dari Sebab Pertama lahir wujud kesembilan dan dari dirinya muncul bintang Venus. Wujud kesembilan masih berupa essensi, memikirkan Sebab Pertama dan dirinya sendiri; dari Sebab Pertama lahir wujud kesepuluh dan dari essensinya muncul bintang Merkurius. Wujud kesepuluh memikirkan Sebab Pertama dan essensinya sendiri; dari Sebab Pertama lahir wujud kesebelas dan dari dirinya muncul Bulan. Terakhir, wujud kesebelas yang juga masih berupa essensi memikirkan Sebab Pertama dan dirinya sendiri, tapi disini tidak lagi melahirkan wujud berikutnya dan tidak juga memunculkan bintang-bintang.[146] Proses emanasi berakhir dan bumi dengan segala isinya yang merupakan tempat bagi intelek aktual telah terwujud. Lihat lampiran I.

Gagasan tentang pancaran atau emanasi (*faidl)* al-Farabi yang demikian sistematis dan logis ini, sebagaimana disebutkan di depan, diambil dari ide-ide emanasi Plotinus (284-269 SM) yang berusaha memecahkan persoalan-persoalan yang dilontarkan Plato (427-347 SM) dan Aristoteles (384-322 SM). Bedanya, gagasan emanasi ini menjadi lebih sempurna, jelas dan lengkap di tangan al-Farabi karena dipadukan dengan gagasan tentang pemikiran dari Sebab Pertama Aristoteles, ide-ide abadi Plato dan pendapat para filosof Stoa tentang jiwa kognetif dan penyebaranya ke dalam tubuh-tubuh.[147]

146 Al-Farabi, Mabâdî, bab I; Ali Abd al-Wâhid, Al-Madînat al-Fadlilah, 23 dan 48-50; `Abd. al-Karîm al-Marâq, Al-Ilahiyyât ‘ind al-Farabi, 87. Konsep emanasi ini diadopsi al-Farabi dari pemikiran Plotinus (284-269 SM) yang berusaha untuk memecahkan persoalan-persoalan yang disampaikan Plato (427-347 SM) dan Aristoteles,
147 Mahmud Aqqad, Filsafat Pemikiran Ibn Sina, 79.

Dalam pandangan Plotinus,[148] jagat raya dengan segala isinya ini mengalir keluar dari “yang ilahi” yang laksana sumber harus mengalirkan segala sesuatu keluar, atau laksana terang harus bersinar didalam gelap. Karena itu, dunia dengan segala isinya adalah kekal dan sejak awal telah ada secara terpendam didalam “Yang Ilahi”.[149] Pengaliran keluar ini terjadi sedemikian, sehingga semakin jauh dari sumber asalnya berarti semakin berkurang kesempurnaannya. Pengaliran terjadi secara bertahap atau bertingkat-tingkat.

Pengaliran pertama dari proses emanasi Tuhan adalah *nous* (roh, roh ilahi, bukan Tuhan sendiri), yakni dunia ide, dunia roh. Nous ini tidak sempurna, karena pada tahap ini “Yang Esa” telah membedakan diri dalam dwitunggalan yang terdiri atas memikir dan pikiran, karya akal dan isi akal, atau subjek dan objek. Karya memikir disini tidak sama dengan memikir yang mempunyai objek, tetapi justru perbuatan memikir yang tidak mempunyai objek yang ada diluar pikiran. Perbuatan memikir oleh Tuhan ini mempunyai dirinya sendiri sebagai objeknya, dan karena itulah “yang ilahi” sadar akan dirinya, bahwa Dia ada. Dia berpikir maka Dia ada, “Yang ada” identik dengan “Yang memikir”. Nous tidak sempurna karena disini telah ada sesuatu yang dipikir, objek pemikiran diluar dirinya sendiri, yaitu ide.

Tahap kedua adalah pengaliran jiwa (*psukhe*); jiwa dunia atau dunia yang bersifat jiwani. Perbedaannya dengan *nous*, jika *nous* adalah gambaran “Yang Esa”, maka *psukhe* adalah

---

148 Harun Hadiwijono, Sari Sejarah Filsafat Barat, I, 66-69.

149 Ide tentang kesatuan dan kekakalan dunia di dalam dzat Tuhan dari Plotinus ini, selain mempengaruhi al-Farabi, juga banyak mempengaruhi para pemikir muslim berikutnya, seperti Ibn Sina (980-1037 M) dan Ibn Arabi (1165-1240 M). Konsep ini telah mendorong Ibn Arabi melahirkan konsep Wahdat al-Wujud yang pada gilirannya kemudian mengilhami Hamzah Fansuri dan Nuruddin Sumatrani untuk menelorkan teori besar tentang proses penciptaan alam yang dikenal dengan teori “martabat tujuh”; ahadiyah, wahdah, alam arwah, alam mishal, alam ajsam dan insan. Lebih jelas tentang masalah ini, lihat Simuh, Sufisme Jawa Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik, (Yogya, Bentang, 1989), Harun Hadiwijono, Kebatinan Islam Abad XVI, (Jakarta, Gunung Mulia, 1985). Tentang proses perjalanan ide ini dari Ibn `Arabi sampai Hamzah Fansuri, lihat Mastuki HS, “Neo-Sufisme di Nusantara, Kesinambungan dan Perubahan” dalam jurnal Ulumul Qur’an, ediri 6/VII/1997.

gambaran *nous*. Jiwa disini mempunyai dua hubungan; hubungan dengan *nous* yang terang dan hubungan dengan materi atau benda-benda yang gelap, sehingga ia berfungsi sebagai penghubung antara *nous* dan benda. Sama halnya dengan nous, jiwa adalah suatu kedwitunggalan yang terdiri atas identitas dan perubahan, kesamaan dan variasi. Diantara jiwa dunia dan jiwa benda-benda terdapat jiwa-jiwa perorangan. Jiwa dunia dalam keseluruhannya hadir pada tiap jiwa, dan masing-masing seolah mendukung seluruh jiwa dunia dalam dirinya. Jiwa perorangan mewujudkan ungkapan jiwa dunia tersebut.

Tahap ketiga adalah pengaliran benda (*me on*), benda riil lahir dari “Yang Ilahi” yang ghaib. Ini emanasi tahap terakhir dari Plotinus, sehingga dualisme antara dunia yang tampak (*zhahir*) dan dunia yang tidak tampak (*bathin*) ditiadakan. Dengan konsep emanasi seperti ini, baik roh maupun benda hanya mata rantai atau penghubung didalam pengaliran segala sesuatu yang keluar dari “Yang Ilahi”. Meskipun demikian, keduanya tidak sama; benda adalah kegelapan yang didalamnya terkandung sinar terang, yang dengan itu ia berarti telah membatasi sinar terang tersebut. Benda adalah lapisan dasar segala sesuatu yang tampak, tetapi ia sendiri tidak mempunyai realitas. Ia hanya potensi, suatu kemungkinan yang memungkinkan segala sesuatu berada dalam ruang dan waktu tertentu, sehingga untuk mewujudkannya diperlukan suatu bentuk. Bentuk terdapat pada jiwa dunia itu sendiri, sepanjang ia dipandang sebagai Logos, sebagai idea dari dunia yang tampak ini. Penyatuan bentuk dan benda inilah yang menyebabkan munculnya dunia atau jagat raya, yang pada hakekatnya ia hanyalah gambaran dari dunia idea.

Kembali kepada al-Farabi, bagaimana kelanjutan teori emanasinya setelah wujud maknawi mencapai batas akhir emanasi. Maksudnya, bagaimana proses kemunculan alam wujud materi ini dari wujud maknawinya, setelah wujud maknawi mencapai batas akhir emanasi pada wujud kesebelas. Menurut al-Farabi, eksistensi semua benda alami, benda bumi,

terbagi dalam dua jenis; eksistensi potensial dan eksistensi aktual. Suatu benda hanya akan tetap menjadi sebuah entitas potensial sepanjang materi ada tanpa bentuk. Benda tersebut akan menjadi ada --secara aktual-- selama bentuknya ada. Dalam pandangan al-Farabi, bentuk adalah prinsip ontologis yang lebih unggul dari materi karena bentuk adalah yang mengaktualisasikan materi. Materi ada semata karena adanya bentuk, jika tidak ada bentuk dalam eksistensinya, maka materi juga tidak mungkin ada.[150]

Menurut al-Farabi, semua benda ini pada asalnya hanya ada dalam potensinya. Tidak ada satupun benda yang muncul secara aktual sejak dari sebelumnya. Pada permulannya, ia hanya ada secara potensial dalam "materi pertama bersama" (*al-mâddat al-ûlâ al-musytarakah*), suatu eksistensi non-fisik yang dianggap sebagai produk abadi materi langit.[151] Dari materi pertama inilah muncul "sumber" benda-benda bumi, benda-benda alami, yakni api, udara, air dan tanah, yang dari campuran keempat materi awal tersebut kemudian muncul benda-benda lainnya muncul. Benda-benda yang awalnya ada secara potensial memperoleh eksistensinya secara aktual.[152]

Setelah benda-benda potensial memperoleh aktualitasnya di bumi atau di alam nyata, al-Farabi membagi lagi benda-benda alam nyata ini --dalam hal ini benda-benda bumi-- ke dalam beberapa tingkatan hierarki; (1) manusia (*ajsâm al-'adamiyyîn*), (2) binatang (*ajsâm al-h̲ayawânât*), tumbuhan (*ajsâm al-*

---

150 Al-Farabi, Mabâdî', 108.
151 Menurut Osman Bakar, tidak ada penjelasan lebih lanjut dari al-Farabi tentang bagaimana proses kemunculan materi pertama ini dari materi langit. Yang ada hanya keterangan bahwa materi langit pertama-tama memunculkan keempat unsur ini yang dari sini kemudian melahirkan benda-benda bumi. Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 122.
152 Al-Farabi tampak mengikuti atau terpengaruh pemikiran kaum filosof Yunani kuno sebelum Plato, seperti Thales (545 SM), Anaximandros (547 SM), Anaximenes (528 SM), dan Heraklitos (480 SM). Menurut Thales, zat pencipta alam adalah air, menurut Anaximandros adalah udara, menurut Anaximenes adalah tanah dan menurut Heraklitos adalah api. Lihat al-Ghazali, Kegelisahan Al-Ghazali Sebuah Otobiografi Intelektual, ed. A. Khudori Soleh, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1998), 28. Lihat pula Harun Hadiwijono, Sari Sejarah Filsafat Barat, I, 15-31.

nabâtât), mineral (*ajsâm al-ma`âdan*), dan gabungan keempat *unsur (al-mawâd al-'awwâliyat al-musytarikah*), berupa api, udara, tanah dan air.[153] Benda-benda ini digambarkan sebagai milik dunia penciptaan dan kerusakan, berbeda dengan sifat tetap dan keabadian alam langit.

Dengan dasar dan sistem pemikiran demikian, ke mana realitas-realitas wujud tersusun secara hierarkis mulai dari Tuhan yang merupakan Sebab Pertama sebagai wujud yang paling mulia dan sempurna sampai realitas fisik yang paling rendah berupa benda-benda bumi, yang juga juga terbagi dalam beberapa hierarki, sementara masing-masing realitas tersebut merupakan subjek keilmuan, maka hierarki keilmuan al-Farabi sebagaimana yang telah dikelompokkan dalam klasifikasinya --setidaknya dari sudut ontologis-- dapat disusun dengan mudah dan jelas. Yakni, dimulai dari yang paling mulia dan penting adalah ilmu-ilmu metafisika, disusul ilmu-ilmu matematika, ilmu politik dan terakhir ilmu-ilmu kealaman.

Ilmu-ilmu metafsika ditempatkan pada kedudukan paling tinggi karena materi subjek keilmuannya berupa wujud non-fisik mutlak yang menduduki peringkat tertinggi dalam hierarki wujud. Ilmu-ilmu matematika diurutan kedua karena materi subjek keilmuannya --dengan pengecualian beberapa sub keilmuan-- adalah benda-benda langit yang secara objektif dan ontologis di dudukkan dalam peringkat kedua --setelah Tuhan dan malaikat-- oleh al-Farabi.[154] Karena itulah bisa dipahami mengapa ilmu astronomi --seperti yang disinggung di atas-- yang menjadi cabang dari ilmu matematika al-Farabi dianggap lebih mulia daripada ilmu alam.

---

153 Ali Abd al-Wahid, Al-Madînat al-Fâdlilah, 24. Akan tetapi Osman Bakar menyebut keempat hal tersebut dengan binatang rasional, binatang tidak rasional, tumbuhan, mineral dan gabungan keempat unsure: api, udara, air dan tanah. Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 121.
Di sini sebenarnya muncul persoalan, mengapa empat unsur awal yang merupakan produsen benda-benda bumi lainnya, termasuk manusia, juga didudukkan dalam peringkat terakhir dalam herarki wujud nyata. Padahal, dari segi proses, ia lebih dekat kepada wujud maknawi yang merupakan sumber wujud nyata.
154 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 124.

Menurut al-Farabi,[155] setiap benda langit adalah intelek aktual (*`aql bi al-fi`l*) meski kedudukannya lebih rendah dari intelek-intelek terpisah karena ketidak-bebasannya dari materi. Dalam hal ini, benda langit sebenarnya memiliki sesuatu yang sama dengan manusia. Bedanya, jiwa benda-benda langit tidak mempunyai daya mengindera, daya menghayal, hasrat-hasrat duniawi maupun emosi sebagaimana jiwa manusia. Jiwa benda langit hanya mempunyai daya intelektual dan kekuatan hasrat yang dikaitkan dengan daya ini.[156] Kebahagiaan dan kebanggaannya terletak pada essensinya sendiri dan kecintannya pada Wujud Pertama. Karena itu, benda-benda langit mempunyai sesuatu yang paling halus dan karena itu lebih utama dibanding benda-benda bumi, termasuk manusia.

Selanjutnya, ilmu-ilmu politik ditempatkan pada peringkat ketiga dan satu tingkat di atas ilmu-ilmu alam, karena subjek ilmu-ilmu politik: manusia, sebenarnya, tidak berbeda dengan subjek ilmu kealaman yang lain, di samping subjek benda-benda bumi. Bedanya, subjek ilmu politik lebih diarahkan pada aspek psikologi manusia yang itu berarti sesuatu yang lebih mulia dibanding subjek ilmu alam, raga manusia sendiri yang berupa materi.

Bagan 1

Kaitan Hierarki Ontologis dengan Hierarki Keilmuan

155 Al-Farabi, Mabâdî', 122.

156 Uraian lebih luas tentang ini, lihat al-Farabi, Al-Siyâsat al-Madaniyah, 33-34.

Hierarki Wujud		Hierarki Keilmuan
Wujud Non-fisik	....	Metafisika
↕		↕
Benda-benda Langit	....	Matematika (Astronomi)
↕		↕
Manusia	....	Politik
↕		↕
Benda-benda Bumi	....	Fisika (Ilmu Alam)

2. Dasar Epistemologis.

Menurut al-Farabi, ada tiga macam metode yang digunakan dalam pencapaian pengetahuan yang masing-masing bersesuaian dengan tingkat keyakinan yang dihasilkannya: silogisme (*qiyâs*), induksi (*tashaffuh*) dan retoris (*khuthâbîyah*).[157] Ilmu yang dihasilkan dengan metode silogisme, misalnya, tidak sama tingkat kebenaran dan keyakinan hasilnya dibanding ilmu-ilmu yang dihasilkan lewat metode yang lain; induksi dan retoris, sehingga dari metode yang digunakan ini tersusun hierarki ilmu yang dihasilkan.

Silogisme, secara etimologi, berasal dari bahasa Yunani "Sullogismos" yang berarti mengumpulkan. Dalam bahasa arab,[158] silogisme biasanya diterjemahkan dengan "qiyâs", atau

157 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 105. Dikemudian hari, filosof muslim berikutnya, Ibn Rusyd (1126-1198 M) menyampaikan tiga metode keilmuan: demonstratif (burhani), dialektika (jadali) dan retorik (khathâbi). Ibn Rusyd, Kaitan Filsafat dengan Syariat, ed. Muhammad `Imarah, (JakartaPustaka Firdaus, 1996), 16. Namun, tiga metode ini sebenarnya tidak jauh berbeda dengan apa yang disampaikan al-Farabi, bahkan masih lebih luas al-Farabi, sebab dua metode pertama dari Ibn Rusyd ini: demonstratif dan dialektika, telah masuk dalam kategori silogisme al-Farabi.

158 Al-Jabiri, Bunyat al-`Aql al-`Arabî, (Bairut, Al-Markaz al-Tsaqâfî al-`Arabî, 1991), 385 dan seterusnya. Di sini dijelaskan sejarah panjang silogisme demonstratif, mulai dari Aristoteles sampai al-Farabi, dan hubungan metode burhani dengan persoalan bahasa.

“al-qiyâs al-jam`i” yang mengacu pada makna asal, mengumpulkan. Secara istilah, silogisme adalah suatu bentuk argumen ke mana dua proposisi yang disebut premis, dirujukkan bersama sedemikian rupa, sehingga sebuah keputusan (konklusi) niscaya menyertainya.[159]

Al-Farabi membagi silogisme ke dalam dua kategori; silogisme demonstratif dan silogisme dialektik.[160] Silogisme *demonstratif* adalah silogisme yang tersusun atas premis-premis yang benar, primer dan memang diperlukan. Premis yang benar adalah premis yang memberi keyakinan, menyakinkan. al-Farabi membagi materi premis-premis silogisme dalam empat bentuk: (1) pengetahuan primer, (2) pengetahuan indera (*mahsûsât*), (3) opini-opini yang umumnya diterima (*masyhûrât*), (4) opini-opini yang diterima (*maqbûlât*).[161] Keempat macam premis ini tidak sama tingkat kepercayaannya, ada yang mencapai tingkat menyakinkan, mendekati keyakinan dan percaya begitu saja, sehingga memunculkan hieraki tingkat hasil silogisme. Suatu premis bisa dianggap menyakinkan bila memenuhi tiga syarat: (1) kepercayaan bahwa sesuatu (premis) itu berada atau tidak dalam kondisi spesifik, (2) kepercayaan bahwa sesuatu itu tidak mungkin merupakan sesuatu yang lain selain darinya, (3) kepercayaan bahwa kepercayaan kedua tidak mungkin

---

Metode ini, menurut al-Jabirî, pertama kali disampaikan oleh Aristoteles dengan istilah logika atau manthiq.

159 Secara garis besar, silogisme terbagi dalam dua bentuk: silogisme kategoris dan silogisme hipotetis. Silogisme kategoris adalah bentuk silogisme ke mana premis-premisnya didasarkan atas data-data tak terbantah, multak tidak tergantung dari suatu syarat; silogisme hipotesis adalah bentuk silogis yang premis-premisnya tidak merupakan penyataan mutlak melainkan tergantung pada sesuatu syarat. Lebih luas pembahasan tentang ini, lihat, Poespoprodjo, Logika Ilmu Menalar, (Bandung, Remaja Karya, 1989), 154 dan seterusnya.

160 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 106.

161 Ibid, Pembagian al-Farabi tentang premis-premis ini, khususnya tiga bagian yang terakhir, hampir sama dengan apa yang disampaikan Immanuel Kant (1724-1804) dengan istilah “postulat”. Menurut Kant, postulat adalah praandaian-praandaian dasar yang sifatnya tidak dapat dibuktikan tapi mutlak diperlukan dan praktis. Dalam hal ini ada tiga postulat dalam pemikiran Kant; eksistensi Tuhan, immortalitas (keabadian jiwa) dan kehendak bebas. Lihat, Lorens Bagus, Kamus Filsafat, (Jakarta, Pustaka Utama, 1996), 87.

sebaliknya. Premis di anggap mendekati keyakinan jika hanya mengacu kepada dua kriteria pertama, sedang yang dipercaya belaka mempersyaratkan kriteria pertama diantara tiga kriteria yang diberikan.

Proposisi pengetahuan primer menduduki peringkat pertama dan teratas dalam hierarki materi silogisme al-Farabi, karena ia dinilai memenuhi tiga kriteria premis yang menyakinkan, yaitu bahwa selain pada dirinya sendiri benar adanya, ia juga telah teruji secara rasional. Proposisi yang umumnya diterima (*masyhûrât*) menduduki peringkat kedua, tingkat mendekati keyakinan, tidak sampai derajat menyakinkan, karena ia dianggap hanya mempunyai dua sifat pertama dalam tiga kriteria yang dipersyaratkan. Proposisi yang umumnya diterima tidak mempunyai sifat ketiga, tidak teruji secara rasional. Artinya, opini yang sudah umum diterima tidak pernah dikaji kembali apakah ia memang demikian, tidak dikaji kemungkinan-kemungkinan sebaliknya. Pertimbangan pertama dalam menerima opini yang umumnya diterima bukan atas dasar kebenarannya, melainkan bahwa ia telah disepakati (konsensus atau ijma') secara umum, sehingga dalam hal ini, opini-opini yang bertentangan satu sama lain boleh jadi diterima sekaligus, seperti dalam kasus fiqh.[162]

Silogisme demonstratif menggunakan pengetahuan primer ini sebagai premis-premisnya. Selain itu, al-Farabi juga menerima keabsahan sebagian dari jenis-jenis pengetahuan indera dalam silogisme demonstratif, dengan syarat bahwa objek-objek pengetahuan indera tersebut harus senantiasa sama (konstans) saat diamati, ke manapun dan kapanpun, dan tidak ada silogisme yang menyimpulkan sebaliknya.[163]

Silogisme *dialektik* adalah bentuk silogisme yang tersusun atas premis-premis yang hanya bertarap mendekati keyakinan, tidak sampai derajat menyakinkan seperti dalam silogisme

162 A Khudori Soleh, Wacana Baru Filsafat Islam, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004), 20 dan seterusnya
163 Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 106.

demonstratif. Materi premis silogisme dialektik berupa opini-opini yang secara umum diterima (*masyhûrât*), yang ini biasanya diakui atas dasar keimanan atau kesaksian orang lain, tanpa diuji secara rasional. Karena itu, nilai pengetahuan yang dihasilkan dari silogisme dialektika tidak bisa menyamai pengatahuan yang dihasilkan dari metode silogisme demonstratif. Ia berada di bawah pengetahuan demonstratif.[164]

Meski demikian, pengetahuan hasil metode dialektik tersebut masih lebih unggul dibanding pengetahuan hasil retorik dan puitik, sebab dalam metode retorik, salah satu premis utamanya telah dibuang sehingga keputusan yang dihasilkan tidak menyakinkan, untuk tidak mengatakan tidak bisa diterima oleh aturan berfikir rasional. Pembuangan premis utama retorik ini dikarenakan tujuan penting retorik bukan untuk mencapai keyakinan rasional tetapi semata untuk menyakinkan pendengar agar mereka mempercayai apa yang disampaikan dengan membuat jiwanya puas dan sependapat dengan argumen-argumen tersebut.

Di samping itu, premis yang digunakan dalam metode retorik biasanya hanya berputar pada opini-opini yang diterima (*maqbûlât*), salah satu dari –meminjam istilah Kant—postulat yang menduduki peringkat paling rendah diantara empat postulat yang diberikan al-Farabi. Seperti premis pada opini yang umumnya diterima (*masyhûrât*), opini *maqbûlât* hanya menduduki peringkat “dipercaya saja” karena ia tidak diakui secara umum, bahkan hanya diterima oleh individu atau sekelompok kecil orang, tanpa ada penyelidikan lebih lanjut apakah yang diterima tersebut memang demikian adanya atau justru malah sebaliknya.[165]

---

164 Sejalan dengan ini, Ibn Rusyd yang juga memberikan tiga metode penggalian ilmu; demonstratif, dialektik dan retorik, menyatakan bahwa hasil pengatahuan demontratif untuk konsumsi kalangan elite, pengetahuan dialektik untuk kalangan tengah, sedang retorik untuk masyarakat awam. Ibn Rusyd, Kaitan Filsafat dengan Syariat, 56-67.
165 Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 108.

Adapun metode induksi adalah pengujian setiap contoh khusus yang tergolong dalam suatu subjek universal, untuk menentukan apakah penilaian yang dilakukan tentang hal itu bisa berlaku universal atau tidak. Al-Farabi membagi metode induktif dalam dua bagian; induktif ilmiah dan induktif biasa.[166] Perbedaan induksi ilmiah dan induksi biasa terletak pada, pertama, induksi ilmiah berusaha menemukan proposisi unversal bagi dirinya sendiri, sementara induksi biasa hanya bertujuan untuk menguji atau memeriksa premis-premis universal untuk digunakan dalam silogisme. Kedua, dalam induksi ilmiah, jika berhasil, proposisi universal yang ditemukan akan mempunyai derajat keyakinan niscaya; sementara dalam induksi biasa kesepakatan terhadap proposisi universal hanya akan mencapai derajat mendekatai keyakinan.

Perbedaan induksi ilmiah dan induksi biasa ini, lebih mudahnya, hampir sama dengan perbedaan yang ada dalam metode silogisme: demonstratif dan dialektik. Induksi ilmiah sama dengan silogisme demonstratif sedang induksi biasa sama dengan silogisme dialektik. Dengan demikian, pengetahuan yang dihasilkan metode induksi biasa berada di bawah pengetahuan yang dihasilkan induksi ilmiah, sama seperti pengetahuan hasil silogisme dialektika berada di bawah peringkat pengetahuan yang disimpulkan metode silogisme demonstratif.

Menurut al-Farabi, dalam hubungannya dengan ilmu pengetahuan, ilmu-ilmu filosofis banyak dihasilkan dari metode-metode silogisme demontratif atau induksi ilmiah, sementara ilmu-ilmu religius dalam hal ini teologi dan fiqh (yurisprudensi)

---

166 Ibid, 78. Dalam literatur lainnya, penjelasan tentang metode induksi dan deduksi bisa dilihat pada Poespoprodjo, Logika Ilmu Menalar, 15-24. Metode induksi adalah penarikan keputusan universal berdasarkan atas data-data yang khusus, sedikit. Kekurangan atau bahaya dari metode ini adalah terlalu cepat mengambil keputusan umum, atau terlalu tergesa menganggap sudah pasti tentang sesuatu, padahal sama sekali tidak semikian. Karena itulah, al-Farabi menempatkan pengetahuan hasil metode induksi hanya pada peringkat kedua, sama seperti dalam silogisme dialektika. Sebab, hasilnya tidak benar-benar menyakinkan, hanya pada tarap mendekati keyakinan, karena masih besarnya kemungkinan salah.

di hasilkan dari metode silogisme dialektika atau induksi biasa.[167] Yang termasuk ilmu-ilmu filsafat dalam konsep keilmuan al-Farabi meliputi empat klasifikasi: metafisika, ilmu-ilmu matematika, ilmu politik dan ilmu-ilmu kealaman (fisika). Dengan demikian, dari sisi metodologi, hierarki keilmuan al-Farabi disusun dari atas ke bawah adalah ilmu-ilmu filosofis dalam hal ini ilmu-ilmu metafisika, ilmu-ilmu matematika, ilmu politik dan ilmu kealaman, di susul kemudian ilmu-ilmu religius yang dalam hal ini adalah teologi dan fiqh.

Adapun metode induksi adalah pengujian setiap contoh khusus yang tergolong dalam suatu subjek universal, untuk menentukan apakah penilaian yang dilakukan tentang hal itu bisa berlaku universal atau tidak. Al-Farabi membagi metode induktif dalam dua bagian: induktif ilmiah dan induktif biasa.[168] Perbedaan induksi ilmiah dan induksi biasa terletak pada, pertama, induksi ilmiah berusaha menemukan proposisi unversal bagi dirinya sendiri, sementara induksi biasa hanya bertujuan untuk menguji atau memeriksa premis-premis universal untuk digunakan dalam silogisme. Kedua, dalam induksi ilmiah, jika berhasil, proposisi universal yang ditemukan akan mempunyai derajat keyakinan niscaya; sementara dalam induksi biasa kesepakatan terhadap proposisi universal hanya akan mencapai derajat mendekatai keyakinan.

Perbedaan induksi ilmiah dan induksi biasa ini, lebih mudahnya, hampir sama dengan perbedaan yang ada dalam metode silogisme: demonstratif dan dialektik. Induksi ilmiah sama dengan silogisme demonstratif sedang induksi biasa sama

---

167 Al-Farabi, Mabâdi', 202-204.

168 Ibid, 78. Dalam literatur lainnya, penjelasan tentang metode induksi --dan deduksi-- bisa dilihat pada Poespoprodjo, Logika Ilmu Menalar, 15-24. Metode induksi adalah penarikan keputusan universal berdasarkan atas data-data yang khusus, sedikit. Kekurangan atau bahaya dari metode ini adalah terlalu cepat mengambil keputusan umum, atau terlalu tergesa menganggap sudah pasti tentang sesuatu, padahal sama sekali tidak semikian. Karena itulah, al-Farabi menempatkan pengetahuan hasil metode induksi hanya pada peringkat kedua, sama seperti dalam silogisme dialektika. Sebab, hasilnya tidak benar-benar menyakinkan, hanya pada tarap mendekati keyakinan, karena masih besarnya kemungkinan salah.

dengan silogisme dialektik. Dengan demikian, pengetahuan yang dihasilkan oleh metode induksi biasa berada pada derajat di bawah pengetahuan yang di hasilkan induksi ilmiah, sama seperti pengetahuan yang dihasilkan silogisme dialektika berada di bawah peringkat pengetahuan yang disimpulkan metode silogisme demonstratif.

Menurut al-Farabi, dalam hubungannya dengan ilmu pengetahuan, ilmu-ilmu filosofis banyak dihasilkan dari metode-metode silogisme demontratif atau induksi ilmiah, sementara ilmu-ilmu religius dalam hal ini teologi dan fiqh (yurisprudensi) di hasilkan dari metode silogisme dialektika atau induksi biasa.[169] Yang termasuk ilmu-ilmu filsafat dalam konsep keilmuan al-Farabi meliputi empat klasifikasi: metafisika, ilmu-ilmu matematika, ilmu politik dan ilmu-ilmu kealaman (fisika). Dengan demikian, dari sisi metodologi, hierarki keilmuan al-Farabi bisa disusun sebagai berikut; dari atas kebawah adalah ilmu-ilmu filosofis dalam hal ini ilmu-ilmu metafisika, ilmu-ilmu matematika, ilmu politik dan ilmu kealaman, di susul ilmu-ilmu religius yang dalam hal ini adalah teologi dan fiqh.

3. Dasar Aksilogis.

Menyusun ilmu-ilmu secara hierarkis berdasarkan kemanfaatan, menurut al-Farabi, hanya bisa dilakukan dengan menghubungkan masing-masing keilmuan dengan tujuan akhir manusia.[170] Menurut al-Farabi, tujuan puncak keberadaan

---

169 Al-Farabi, Mabâdi', 202-204.

170 Dalam filsafat moral, tindakan al-Farabi yang mengaitkan kebaikan sesuatu dengan tujuan akhir, yaitu kebahagiaan, dikelompokkan dalam golongan teleologis. Teleologis adalah sebuah konsep dimana baik dan buruk didasarkan atas tujuan yang ingin diraih; kebahagiaan. Artinya, baik adalah tindakan yang mengarah kepada kebahagiaan, sedang kejahatan adalah tindakan yang tidak mengarah atau bertentangan dengan kebahagiaan. Termasuk dalam golongan ini adalah Aristoteles. Bandingan teleologis adalah deontologist: sebuah konsep moral dimana kebaikan dan kejahatan tidak didasarkan atas tujuan-tujuan tertentu, melainkan didasarkan atas nilai dan hakekat tindakan itu sendiri. Misalnya, dusta adalah jahat atau tidak baik menurut etika, tidak peduli baik atau buruknya akibat atau tujuannya. Etika deontologis biasanya dinisbatkan kepada

manusia adalah mencapai kebahagiaan tertinggi (*al-sa`âdat al-quswâ)* yang oleh al-Farabi disamakan dengan kebaikan mutlak (*al-khair `alâ al-ithlâq*), yakni Tuhan, Sebab Pertama, karena Dia adalah tujuan akhir yang tidak ada tujuan akhir yang bisa dicari selain Dia. Kebahagiaan, karena itu, adalah suatu kesempurnaan jiwa dimana eksistensinya tidak lagi membutuhkan materi; yaitu saat seseorang bersama dan berada --dan juga berlaku-- seperti Tuhan.[171]

Konsep kebahagiaan ini hampir sama dengan apa yang disampaikan Aristoteles. Menurut Aristoteles, kebahagiaan terletak pada kemampuan manusia untuk mengembangkan potensi-potensi khas dirinya agar mampu menangkap Idea Yang Tertinggi. Kebahagiaan adalah kemampuan menangkap kebenaran--tertinggi.[172] Jelasnya, kebahagiaan terletak pada aktivitas atau aktualitas diri (*being*) dalam rangka 'menyatu' dengan Tuhan.

Namun demikian, aktivitas menuju kebahagiaan tersebut tidak bisa dilakukan sembarangan. Aktivitas yang mengarah kepada kebahagiaan harus dijalankan menurut asas "keutamaan". Hanya aktivitas yang disertai keutamaan yang dapat membuat manusia bahagia. Di samping itu, aktivitas tersebut mesti dilakukan secara stabil,[173] dalam jangka waktu yang panjang, bukan hanya satu dua kali. Jelasnya, dilakukan secara istiqamah.

Immanuel Kant. Frans Magnis Suseno, 13 Model Pendekatan Etika, (Yogyakarta, Kanisius, 1997), 151 dan seterusnya.

171 Al-Farabi, Mabâdi', 204; al-Farabi, "Fî mâ Yanbaghî 'An Yuqaddam Qabl Ta`allum al-Falsafah", dalam Al-Tsamarât al-Mardliyah, (Leiden, Brill, 1890), 53. Di situ dikatakan bahwa mengetahui dan menyempurnakan diri seperti Tuhan adalah termasuk juga tujuan dari filsafat.

172 Bertens, Sejarah Filsafat Yunani, 160-161. Konsep ini sejalan dengan penyataan Erich Fromm bahwa kebahagiaan tidak terletak pada apa yang dimiliki (having) tetapi karena kemampuan aktualiatas diri (being), yakni kemampuan menyatakan dan menjadikan potensi-potensi yang dimiliki menjadi nyata. Magnis Suseno, 13 Tokoh Etika, 42. Namun demikian, konsep eudemonia ini, yakni kebahagian sebagai tujuan sekaligus penentu baik dan buruknya perbuatan mendapat kritik yang cukup tajam. Tentang kritik-kritik ini, lihat De Vos, Pengantar Etika, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1987), 168-176.

173 Bertens, Sejarah Filsafat Yunani, 161.

Aristoteles melukiskan keutamaan moral ini sebagai suatu sikap watak yang memungkinkan manusia untuk memilih antara dua kutub ekstrem yang berlawanan.[174] Sebagai contoh, dalam belanja, pengeluaran terlalu banyak disebut boros terlalu hemat disebut kikir; keutamaan mengambil jalan tengah di antara keduanya, tidak boros dan tidak kikir yang disebut "murah hati".

Hanya saja, perlu dicatat, bahwa menurut Aristoteles, keutamaan tersebut baru bisa menjelma sebagai keutamaan moral yang sesungguhnya setelah yang bersangkutan mempunyai sikap tetap dalam menempuh jalan tengah tersebut, bukan sekedar terjadi dalam beberapa kasus. Juga, bahwa dalam jalan tengah tidak dapat ditentukan dengan cara yang sama untuk semua orang. Artinya, apa yang dimaksud jalan tengah ini sangat subjektif. Karena itu, dalam pandangan Aristoteles, keutamaan bukan persoalan teori tetapi praktik. Seorang sarjana yang mengerti teori moral belum tentu bisa berlaku sesuai dengan keutamaan moral, tetapi orang yang mempunyai kebijaksanaan praktis (*phronesis*) mampu menentukan masalah ini berdasarkan pertimbangan konkrit.[175]

Phronesis adalah kemampuan bertindak tepat berdasarkan pertimbangan baik dan buruk ketika menghadapi pilihan-pilihan.[176] Orang yang mempunyai phronesis akan mengerti bagaimana harus bertindak secara tepat. Kebijaksanaan praktis (*phronesis*) sendiri, menurut Aristoteles,[177] tidak bisa diajarkan tetapi bisa dikembangkan atau dilatih dengan cara dibiasakan. Phronesis tumbuh dan berkembang dari pengalaman dan kebiasaan bertindak etis. Semakin mantap seseorang bertindak etis, semakin kuat pula kemampuannya untuk bertindak menurut

---

174 Ibid; Magnis, 13 Tokoh Etika, 39. Ini sama dengan sebuah hadis yang menyatakan bahwa sebaik-baik perkara adalah yang tengah-tengah.

175 Bertens, Sejarah Filsafat Yunani, 164.

176 Ibid, 165.

177 Magnis, 13 Tokoh Etika, 38. Pada mulanya, tentu saja, tindakan-tindakan tepat ini harus dilakukan berdasarkan tindakan-tindakan yang pada umumnya dikenal baik dan tepat. Dari sana, lambat laun akan menjadi kebiasaan atau kemampuan yang kokoh untuk bertindak tepat.

pengertian yang tepat, seperti orang yang semakin melatih jiwanya akan semakin peka perasaanya.

Sejalan dengan itu, al-Farabi menyatakan bahwa kebahagiaan tertinggi: bertindak dan menyatu dengan Tuhan, hanya bisa terjadi jika seseorang mampu mencapai kebahagiaan di dunia (*al-sa`âdat al-dunyâ*). Dalam pandangan al-Farabi, jiwa ini tidak mati, dan tingkat kebahagiaan di kehidupan kelak sangat tergantung pada tingkat kesehatan jiwa yang bersangkutan dalam mengarungi kehidupan di dunia. Jiwa yang sehat adalah jiwa yang senantiasa giat melakukan perbuatan-perbuatan baik, mulia dan adil; jiwa yang tidak sehat atau jiwa sakit adalah jiwa yang senantiasa --mengajak untuk-- melakukan tindakan-tindakan jahat dan keji.[178] Dengan kata lain, meminjam bahasa Aristoteles, kebahagiaan puncak manusia hanya bisa dicapai manakala seseorang mau dan mampu mengaktualisasikan nilai-nilai positif dirinya dalam kehidupan,[179] dengan cara banyak berbuat kebajikan.

Selanjutnya, kebaikan-kebaikan yang merupakan syarat tergapainya kebahagiaan tertinggi ini, dalam al-Farabi, dibagi dua macam: kebajikan teoritis dan kebajikan praktis. Kebajikan teoritis sendiri terbagi dalam tiga bagian; keutamaan intelek teoritis, pengetahuan (*al-`ilm*) dan kebijaksanaan (*al-h̲ikmah*). Apa yang dimaksud keutamaan intelek teoritis adalah pengetahuan-pengetahuan primer yang bisa digunakan untuk mendapatkan pengetahuan teoritis lain secara menyakinkan; pengetahuan (*al-'ilm*) adalah pengetahuan yang menyakinkan tentang sebab-sebab keberadaannya, yang diperoleh lewat metode demonstratif yang didasarkan atas pengetahuan primer di atas; sedang kebijaksanaan (*al-h̲ikmah*) adalah pengetahuan

---

178 Al-Farabi, Fushûl al-Madanî, 27.

179 Frans Magnis, 13 Tokoh Etika, 42. Sejalan dengan itu, al-Farabi menyatakan bahwa kebahagiaan ini dicapai dengan cara mengerahkan segala potensi yang dimiliki manusia: intelektual, hati (intuisi) dan tindakan. Al-Farabi, Mabâdi', 204-205.

tentang Yang Maha Esa dalam hubungannya dengan selain-Nya yang banyak dan beragam.[180]

Adapun kebajikan praktis adalah pertimbangan-pertimbangan yang bisa atau memungkinkan bagi seseorang untuk memberikan keputusan tentang sesuatu secara umum atas dasar pengalaman dan pengamatan pribadi. Keutamaan intelek praktis ini meningkat seiring dengan semakin banyaknya pengalaman yang bersangkutan dalam berbagai situasi kehidupan.[181] Ini sama seperti konsep Aristoteles tentang *phronesis* di atas.

Menurut al-Farabi,[182] kebajikan-kebajikan teoritis menduduki peringkat yang lebih unggul dibanding kebajikan praktis, dan intelek praktis hadir untuk melayani intelek teoritis. Alasannya, kesempurnaan akhir manusia adalah kesempurnaan intelek teoritis yang membuahkan berbagai macam hasil: kebijaksanaan, kebaikan mutlak, dan kebahagiaan hakiki. Intelek teoritislah yang bisa menetapkan tujuan-tujuan dekat dan tujuan akhir bagi manusia yang berupa kebaikan dan kebahagiaan hakiki. Intelek praktis tidak mampu berbuat demikian. Daya pertimbangan yang dimilikinya hanya bisa menetapkan hal-hal yang dianggap bermanfaat atau berguna bagi pencapaian suatu tujuan, tidak peduli apakah tujuan tersebut benar-benar merupakan kebajikan yang sesungguhnya, hanya dipercaya sebagai kebajikan atau justru malah sebuah kejahatan.

Secara ringkas, uraian di atas bisa dipetakan sebagaimana berikut.

180 Al-Farabi, Fushûl al-Madanî, 42-44.
181 Ibid, 45.
182 Al-Farabi, Mabâdi’, 230.

Pembagian Kebaikan Menurut al-Farabi

Kebajikan	Unsur-Unsur	Uraian
Teoritis	1.Intelek teoritis	• Pengetahuan primer yang digunakan untuk memperoleh pengetahuan teoritis lain.
	2. Pengetahuan	• Pengetahuan yang didapat dari pengetahuan primer.
	3. Kebijaksanaan	• Pengetahuan tentang Tuhan dalam hubungannya dengan yang lain
Praktis		• Pertimbangan-pertimbangan praktis yang memungkinkan bagi seseorang untuk mengambil keputusan saat dihadapkan pada pilihan-pilihan.

Dengan demikian, sebuah ilmu dinilai bermanfaat bukan karena ia bisa mendatangkan keuntungan-keuntungan material melainkan ilmu yang sangat dibutuhkan sekaligus bisa menyumbangkan bagi kesempurnaan spiritual dan intelektual manusia. Dalam hal ini, matematika, setelah metafisika, dianggap sebagai ilmu yang paling bermanfaat, sebab matematika banyak memberikan kontribusi bagi kesempurnaan intelek teoritis dengan cara meningkatkan kemampuan intelek teoritis untuk mengetahui wujud-wujud metafisis lewat keyakinan demonstratif. Selain itu, kelebihan matematika juga didasarkan atas kenyataan bahwa ia berhubungan dengan bilangan dan besaran, entitas-entitas yang termudah difahami tidak tergantung pada materi. Juga, dikarenakan adanya sifat pasti dari ilmu ini dan kemendalaman bukti-bukti demonstratif yang dipakainya menyamai bukti-bukti dari metafisika, yang semua menggiring pada anggapan bahwa matematika adalah

disiplin intelektual terbaik untuk mempersiapkan intelek teoritis bagi jenis tertinggi spekulasi metafisis.[183]

Akan tetapi, bersamaan dengan itu, ilmu politik pada suatu kesempatan juga bisa lebih bermanfaat dibanding matematika, karena ilmu politik mampu membedakan antara kebahagiaan hakiki dan kebahagiaan semu bagi manusia. Ilmu politik mencoba mengindentifikasi dan menjelaskan cara-cara dan sarana yang digunakan untuk mencapai kebahagiaan hakiki, sekaligus mencoba memisahkannya dari unsur-unsur yang bisa menghalangi tercapainya kebahagiaan yang dimaksud. Artinya, ilmu politik berhubungan dengan empat kebajikan utama: teoritis, pertimbangan, artistik dan etis, yang dapat dimanfaatkan manusia untuk mencapai kebahagiaan.

4. Susunan Hierarki Ilmu.

Dengan melihat dasar-dasar ontologis, dasar metodologis dan asas manfaat yang dipakai al-Farabi dalam menempatkan dan memposisikan sebuah disiplin ilmu atas ilmu yang lain, maka heierarki ilmu dalam pandangan al-Farabi, secara menurun bisa disusun sebagai berikut; dimulai dari metafisika sebagai ilmu paling unggul, diikuti matematika, politik dan ilmu fisika (kealaman), dengan segala perinciannya.[184] Ilmu kalam --juga fiqh-- masuk dalam kategori ilmu politik.[185]

---

183 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 136.

184 Perincian cabang-cabang ilmu untuk masing-masing disiplin filsafat ini didasarkan atas perincian yang diberikan al-Farabi sendiri dalam kitabnya yang terkenal, Ihshâ' al-`Ul-m, sebagaimana dikutip Osman Bakar dalam bukunya Hierarki Ilmu; kami tidak merubah atau merombak kembali meski diakui bahwa di antara cabang-cabang ilmu yang diberikan al-Farabi sebenarnya ada yang mesti dirubah dan ditempatkan di posisi lain seperti ilmu berat dan teknik yang masuk dalam kategori ilmu matematika mestinya masuk ilmu fisika dan ditempatkan dalam herarki bawah. Kami hanya merubah dan menyusun hierarki klasifikasi ilmu tersebut sesuai dengan pertimbangan dasar ontologis, epistemologi dan kegunaan yang diberikan al-Farabi. Untuk perincian ini, lihat Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 145-148.

185 Persoalan mengapa ilmu kalam dan fiqh masuk dalam kategori ilmu politik, secara panjang lebar akan diuraikan pada bab tersendiri setelah ini. Juga tentang subjek kajian kalam dan metodologi yang digunakan.

Metafisika ditempatkan dalam hierarki paling tinggi, karena subjek kajiannya (dasar ontologis), metode yang digunakan (basis epistemologis) dan tingkat kebutuhannya --saat itu-- memenuhi persyaratan yang diberikan al-Farabi sebagai ilmu paling unggul; subjek kajiannya membahas persoalan Tuhan yang merupakan essensi paling tinggi dalam basis ontologis al-Farabi, jalan pencapaiannya menggunakan metode burhânî sebuah metode yang dianggap paling unggul oleh al-Farabi di antara metode-metode yang ada, dan dari sisi kemanfaatan ia dianggap sebagai ilmu yang banyak memberikan sumbangan bagi kesempurnaan spiritual dan intelektual manusia.[186]

Urutan di bawahnya adalah matematika yang didalamnya termasuk ilmu astronomi. Alasannya, dari sisi ontologi, subjek kajianya adalah entitas-entitas yang tidak tergantung pada materi, apalagi pada astronomi yang termasuk bagian ilmu matematika bersubjekkan pada benda-benda langit, yang dari sisi hierarki adalah lebih tinggi dibanding benda-benda bumi, termasuk manusia sendiri. Dari sisi metodologi, ia tidak berbeda dengan apa yang dipakai oleh metafisika, sementara dari sisi kegunaan, matematika diakui sebagai disiplin ilmu yang terbaik untuk mempersiapkan intelek teoritis bagi jenis tertinggi spekulasi metafisis.[187]

Menyusul di belakang matematika adalah ilmu politik dan fisika (ilmu kealaman. Ilmu politik dan fisika, dari sisi ontologi, sama-sama bersubjekkan benda-benda bumi, tetapi politik lebih mengarah pada aspek psikhologi manusia, yang berarti lebih tinggi dibanding materi (benda), sehingga ia menduduki posisi lebih tinggi dibanding fisika yang hanya mengambil subjek kajian pada benda-benda murni semata.

---

186 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 136.

187 Ibid. Lihat juga SH. Nasr, Science and Civilization in Islam, (Harvard, Harvard University Press, 1968), 146. Dikatakan bahwa matematika dalam perspektif Islam dianggap sebagai pintu gerbang yang menuntun dari dunia indera kepada dunia yang dipahami, anak tangga antara dunia perubahan dan serga yang kekal.

Di samping ilmu-ilmu filosofis, dibagian bawah kami sertakan juga bagian ilmu logika dan ilmu bahasa, keduanya bukan merupakan sebuah ilmu yang sebenarnya yang mempunyai dasar ontologis dan metodologis seperti pada ilmu-ilmu filosofis, tetapi bahasa dan logika adalah sesuatu yang sangat penting dalam kehidupan. Al-Farabi sendiri memulai klasifikasinya dengan ilmu bahasa karena bahasa bersifat universal dan ada pada setiap ras manusia.[188] Namun, di sini ilmu bahasa dan logika disusun secara hierarkis dengan ilmu logika ditempatkan lebih tinggi dibanding ilmu bahasa, berdasarkan prinsip kerja intelektual yang diberikan al-Farabi, saat terjadi ketegangan antara ahli bahasa dengan ahli logika yang masing-masing terwakili oleh Abu Sa`id al-Syirafi (893-979 M) dengan Abu Bisyr Matta (870-940 M).[189]

Saat itu, al-Syirafi yang ahli bahasa menyatakan, lafat lebih utama dan muncul lebih dahulu daripada makna, setidaknya terjadi secara bersamaan,[190] dan setiap lafat atau bahasa lebih merupakan cerminan dari budaya masyarakat masing-masing, berbeda dengan sistem berpikir yang bersifat alami (*nature*) atau logis. Dengan demikian, metode bayânî yang didasarkan atas analisa bahasa atau kata adalah lebih utama dan lebih sesuai dengan cara berpikir arab dibanding metode burhani yang diimport dari Yunani; logika Yunani hanya cocok untuk sistem berfikir masyarakat Yunani, bukan selainnya. Sebaliknya, menurut Ab- Bisyr Mattâ, prinsip-prinsip logika menyatu dalam bahasa dan berlaku umum terhadap seluruh bahasa yang ada, sehingga sistem berfikir logis (*burhânî*) yang diambil dari Yunani tetap bisa digunakan dalam sistem pemikiran arab Islam.[191]

---

188 Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 151. Dalam klasifikasi tersebut al-Farabi memulai dengan ilmu bahasa, disusul kemudian ilmu logika, matematika, ilmu kealaman (fisika), metafisika dan ilmu politik.

189 Al-Jabiri, Bunyah al-Aql al-Arabî, 418; Cuplikan tentang perdebatan ini, lihat Oliver Leaman, Pengantar Filsafat Islam, (Jakarta, Rajawali Press, 1989), 12-13.

190 Al-Jabiri, Bunyah, 421.

191 Dalam perspektif lain, ini mungkin menunjukan atau sesuai dengan tradisi dan budaya masing-masing. Dalam tradisi Arab, apa yang disebut pemikiran (aql) lebih

Al-Farabi yang datang kemudian membahas persoalan bahasa dan logika ini dan menyempurnakan argumen Matta dengan menyatakan bahwa konsepsi intelektual pada dasarnya diambil dari benda-benda eksternal yag ditangkap oleh indera. Prinsip kerjanya adalah (1) adanya benda-benda alam yang diindera, (2) terjadinya gambaran atau persepsi dalam pikiran, (3) pengungkapan atas gambaran yang ada dalam pikiran tersebut lewat bahasa atau kata.[192] Dengan demikian, kata atau bahasa pada hakekatnya tidak lain adalah copian dari susunan makna yang ada dalam pikiran, dan susunan makna yang ada dalam pikiran tidak laina dalah copian dari benda-benda yang ada di alam semesta. Lebih lanjut, itu berarti pula bahwa secara hierarkis ilmu bahasa adalah *inferior* (lebih rendah tingkatannya) dibanding ilmu logika yang ada dalam pikiran.

Secara lengkap susunan hierarki ilmu dalam pandangan al-Farabi, dengan perincian masing-masing cabangnya adalah sebagai berikut;[193]

I. Ilmu-Ilmu Metafisika (*al-`ilm al-ilâhî),* mencakup tiga bagian;
   1. Wujud-wujud dan sifat-sifat essensinya sejauh mereka adalah wujud.
   2. Prinsip-prinsip demontrasi (*mabâdi' al-barâhin*) dalam ilmu-ilmu teoritis tertentu.
   3. Wujud-wujud non-fisik mutlak (*al-Maujûdât al-lâtî laisat biajsâm walâ fî ajsâm*)

II. Ilmu-ilmu Matematika (*`ulûm al-ta`lîm*), meliputi tujuh bagian;
   1. Aritmatika (*`ilm al-`adad*) terdiri atas;
      a. Ilmu teoritis tentang bilangan.

---

diarahkan kepada tindakan dan penjelasan tentang tentang bagaimana sesuatu itu mesti dilakukan, sementara dalam tradisi Yunani pemikiran berkaitan dengan upaya mencari sebab dari sesuatu, mencari sesuatu yang belum ada atau mencari alasan mengapa sesuatu itu mesti dilakukan; Lihat, al-Jabiri, Takwîn al-Aql al-Arabî, 29-30.

192 Al-Jabiri, Bunyah, 421.

193 Uraian lebih luas tentang masing-masing cabang disiplin keilmuan ini, lihat dalam Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 148-156.

b. Ilmu praktis tentang bilangan.
    2. Geometri (*`ilm al-handasah*), terdiri dari;
        a. Geometri teoritis.
        b. Geometri praktis.
    3. Optika (*`ilm al-manâzhir*) yang mencakup;
        a. Apa yang diamati dengan pertolongan sinar lurus.
        b. Apa yang diamati dengan pertolongan sinar lainnya.
    4. Ilmu perbintangan (*`ilm al-nujûm*), terbagi dalam beberapa bagian;
        a. Astrologi yudisial (*`ilm ahkâm al-nujûm*).
        b. Astronomi (*`ilm al-nujûm al-ta`lîmî)* yang mencakup studi tentang;
            i. Bentuk, massa dan posisi relatif benda-benda langit.
            ii. Gerak benda-benda langit dan konjungsinya.
            iii. Zona-zona iklim bumi.
    5. Musik (*`ilm al-mûsîqâ),* terdiri atas;
        a. Musik teoritis (*`ilm al-mûsîqî al-`nazhariyah*).
        b. Musik pratis (*`ilm al-mûsîqî al-`amaliyah*).
    6. Ilmu tentang berat (*`ilm al-atsqâl*).
    7. Ilmu teknik (*`ilm al-hiyal*), ilmu tentang pembuatan alat-alat, seperti perangkat aritmetis; perangkat mekanis; perangkat untuk membuat alat-alat astronomi, musik dan alat-alat lain yang digunakan dalam berbagai seni praktis, termasuk persenjataan; dan perangkat optik.

III. Ilmu-ilmu politik (*`ilm al-madanî),* berkaitan dengan;
    1. Kebahagiaan dan kebajikan manusia.
    2. Etika dan teori politik.

IV. Ilmu-ilmu kealaman atau fisika (*al-ilm al-thabî`î),* terbagi dalam 8 bagian;
    1. Prinsip-prinsip benda alami.

2. Prinsip-prinsip unsur dan benda sederhana.
3. Penciptaan dan penghancuran benda alami.
4. Reaksi-reaksi yang dialami unsur-unsur sat membentuk benda senyawa.
5. Sifat-sifat benda senyawa.
6. Mineral
7. Tumbuhan
8. Binatang dan manusia.

V. Logika (*`ilm al-manthiq*) terbagi dalam delapan bagian;

1. Kaidah-kaidah yang mengatur pengetahuan-pengetahuan atau gagasan dan lafat-lafat sederhana yang menyatakan pengetahuan ini, sesuai dengan *kategoris* Aristoteles.
2. Kaidah yang mengatur pernyataan atau proposisi sederhana dari dua atau lebih pengetahuan sederhana, dan lafat tersusun yang menyatakan pengetahuan tersusun, sesuai *On Interpretation* Aristoteles.
3. Kaidah silogisme yang umum bagi lima seni silogistik; demontratif, dialektik, sofistik, retoris dan puitis, sesuai naskah *Prior Analytics* Aristoteles.
4. Kaidah-kaidah bukti demontratif dan kaidah khusus yang mengatur seni filosofik, sesuai dengan naskah *Posterior Analytics*.
5. Alat-alat bantu untuk menemukan bukti-bukti dialektika pertanyaan dan jawaban, serta kaidah-kaidah yang mengatur seni dialektika, sesuai aturan *Topics* karya Aristoteles.
6. Kaidah yang mengatur masalah-masalah seperti memalingkan manusia dari kebenaran kepada kesalahan, kesesatan dan menjerumuskannya kedalam penipuan, sesuai *On Sophistic Reputations* karya Aristoteles.
7. Seni retorika, berhubungan dengan kaidah yang dapat menguji dan mengevaluasi pernyataan retoris, sesuai *Rhetoric* karya Aristoteles.

8. Seni puisi, sesuai *Poetics* karya Aristoteles.

VI. Ilmu bahasa (*`ilm al-lisân*), mencakup tujuh subbagian;

1. Lafat sederhana (*alfâzh mufradah*).
2. Lafat tersusun (*alfâzh murakkabah*).
3. Kaidah-kaidah (qawânîn) yang mengatur lafat sederhana.
4. Kaidah yang mengatur lafat tersusun.
5. Penulisan yang benar
6. Kaidah yang mengatur pembacaan yang benar (qirâ'ah).
7. Kaidah puisi (syi`*ir*).

Dalam bagan lain yang lebih ringkas tentang hierarki ilmu di atas, lihat pada lampiran 2.

B. AL-GHAZALI.

Telaah tentang dasar-dasar hierarki ilmu al-Ghazali ini, sama seperti dalam al-Farabi, terdiri atas tiga pembahasan: dasar ontologis, epistemologis dan tingkat kegunaan. Dari sini hierarki ilmu al-Ghazali kemudian disusun, dan sama seperti al-Farabi tampak bahwa dalam susunan tersebut al-Ghazali lebih memperhatikan aspek epistemologi dan kegunaan sebuah ilmu, tidak ontologinya. Hal ini tampak, misalnya, dalam kasus ilmu teologi yang ditempatkan dalam bagian ilmu religius kategori fardlu kifayah, karena ia digali dari sumber wahyu dengan kegunaan yang tidak maksimal, meski dari sisi ontologis subjek teologi diakui sebagai persoalan penting dan utama.

1. Dasar Ontologis.

Penyusunan hierarki keilmuan al-Ghazali, dari sisi ontologi, didasarkan atas pandangannya tentang realitas. Menurut al-Ghazali,[194] keseluruhan realitas ini terdiri atas dua

194 Al-Ghazali, "Misykât al-Anwâr", dalam Majmû`ah Rasâil, (Bairut, Dar al-Fikr, 1996), 273. Pembagian ini mengingatkan kita pada pembagian yang dilakukan al-Farabi

alam: pertama, alam yang tampak mata atau “alam indera” (`*âlam al-syahâdah*), kedua, alam yang tidak kasat mata dan alam supernatural (`*âlam al-malakût* atau `*âlam al-ghaib*). Perbandingan antara dua alam ini, alam indera dengan alam ghaib adalah seperti kulit dengan isinya, bentuk luar sesuatu dengan ruhnya, kegelapan dengan cahaya, atau kerendahan dengan ketinggian. Karena itu, alam malakut disebut juga alam atas, alam ruhani dan alam nurani; lawannya adalah alam syahadah, yang disebut juga alam bawah, alam jasmani dan alam gelap.[195] Lebih jauh dalam kaitan alam indera dengan alam ghaib ini, al-Ghazali[196] mengumpamakannya dengan cahaya bulan yang menerobos masuk rumah lewat lubang angin dan jatuh di atas sebuah cermin yang terpasang pada dinding yang membiaskan cahaya tersebut kepada dinding di depannya lalu membiaskan lebih lanjut ke lantai sehingga meneranginya.[197] Dalam perumpamaan ini, jelas bahwa cahaya di lantai berasal dari dinding, yang berada di dinding berasal dari cermin, yang berada di cermin berasal dari bulan, dan yang berada di bulan berasal dari matahari yang merupakan sumber dari cahaya bulan. Keempat cahaya ini, berturut-turut, sebagian lebih tinggi dan lebih sempurna dibanding yang lain.

Menurut al-Ghazali,[198] realitas yang ada ini juga tersusun secara hierarkis sebagaimana hierarki cahaya di atas, dimana cahaya yang paling dekat dengan sumber cahaya pertama dinilai lebih utama dan sempurna dibanding cahaya-cahaya di bawahnya. Dimulai dari alam indera yang merupakan alam

---

dalam pembahasan di depan. Bedanya, pembagian yang diberikan al-Farabi dengan berdasarkan pada konsep emanasi lebih terperinci.

195 Al-Ghazali, Misykât al-Anwâr, 274. Namun, apa yang dimaksud alam tinggi ini bukan langit, meski langit terletak pada posisi yang tinggi dan “di atas” dalam pemahaman sebagian penghuni alam jasmani.

196 Gagasan hierarki realitas yang terdiiri atas alam ghaib dan indera, di mana alam ghaib dinilai lebih tinggi karena dengan sumber pertama, Tuhan, sama dengan gagasan hierarki wujud al-Farabi yang tercermin dalam teori emanasinya sebagaimana dijelaskan pada bab di depan.

197 Al-Ghazali, Misykât al-Anwâr, 274;

198 Ibid.

bawah dan alam rendah, naik pada alam ghaib pertama, naik pada alam ghaib kedua dan seterusnya sampai pada alam paling ghaib dan bertemu dengan sumber pertama dan utama: Tuhan yang segala realitas ada dalam kekuasaan dan perintah-Nya.

Tentang alam ghaib sendiri yang disebut juga alam ilahiyah, meski tidak bisa disaksikan dengan mata indera, tetapi ia bisa disaksikan dengan mata hati (*al-bashîrah*) yang telah tersucikan. Menurut al-Ghazali,[199] ketidakmampuan mata indera untuk menangkap realitas ghaib ini disebabkan adanya kelemahan yang ada pada dirinya. *Pertama*, mata indera tidak mampu melihat dirinya sedang mata hati mampu mencerap dirinya juga sesuatu yang di luar dirinya. Mata hati mencerap dirinya sebagai "yang memiliki pengetahuan dan kemampuan", dan ia mencerap "pengetahuan yang dimilikinya", "pengetahuan tentang pengetahuan yang dimilikinya tentang dirinya", "pengetahuan tentang pengetahuan tentang pengetahuan yang dimiliknya tentang dirinya" dan seterusnya sampai tak terhingga. Ini kekhasan yang sama sekali tidak dimiliki oleh benda-benda lain yang mencerap dengan mempergunakan sarana lahiriyah seperti mata.

Kedua, mata indera tidak dapat melihat sesuatu yang terlalu dekat atau terlalu jauh, sementara bagi mata hati, soal jauh dan dekat adalah sama. Dalam sekejap, mata hati bisa terbang ke langit dan pada kejapan berikutnya, ia meluncur turun ke bumi. Bahkan, jika telah mencapai hakekat segala sesuatu, persoalan dekat dan jauh menjadi hilang. *Ketiga*, mata indera tidak dapat menangkap sesuatu yang dibalik *hijâb* (tabir) sementara mata hati bisa bergerak bebas, bahkan di sekitar *`arâsy* (singgasana Tuhan), kursy dan segala sesuatu yang berada dibalik selubung lelangit. Bahkan tidak ada sesuatupun hakekat segala sesuatu yang terhijab bagi mata hati, kecuali ketika mata hati menghijab

199 Al-Ghazali, Misykât al-Anwâr, 271-272.

dirinya sendiri sebagaimana mata indera menutup dirinya dengan kelopak matanya.[200]

Keempat, mata indera hanya dapat menangkap bagian luar serta bagian permukaan segala sesuatu dan bukan bagian dalamnya atau hakekatnya, sementara mata hati mampu menerobos bagian dalam segala sesuatu dan rahasia-rahasianya, menangkap hakekat-hakekat dan ruh-ruhnya, menyimpulkan sebab-sebab, sifat-sifat dan hukum-hukumnya. *Kelima*, mata indera hanya mampu menangkap sebagian kecil dari realitas. Ia tidak mampu menangkap sesuatu yang terjangkau nalar dan perasaan, seperti rasa cinta, rindu, bahagia, gelisah, bimbang dan seterusnya. Ia juga tidak mampu menangkap bunyi-bunyian, bau, rasa dan sejenisnya. Jelasnya, mata indera tidak mempunyai jangkauan yang luas tetapi hanya terbatas pada alam warna dan bentuk; sesuatu yang menjadi bagian dari realitas paling rendah.[201]

Pembagian realitas dalam dua bentuk besar di atas: alam indera dan alam ghaib, pada gilirannya memberikan dampak pada ketegorisasi keilmuan. Kategori pertama terdiri atas ilmu-ilmu tentang dunia material atau dunia kasat mata, kategori kedua terdiri atas ilmu-ilmu tentang dunia tidak kasat mata atau dunia ghaib.[202] Al-Ghazali secara eksplisit menyebut contoh ilmu untuk kategori pertama adalah ilmu-ilmu fisika, matematika dan kedokteran, sedang kategori kedua adalah kenabian dan kewalian.[203] Selanjutnya, karena alam ghaib secara ontologis dianggap lebih mulia dan lebih tinggi kedudukannya dibanding

---

200 Persoalan bagaimana mata hati menutup atau tertutup oleh dirinya sendiri, secara panjang lebar diuraikan oleh al-Ghazali pada bagian ketiga dari tulisannya ini. Al-Ghazali, Misykat al-Anwâr, 288-292.

201 Ibid, 271. Faktor keenam dan ketujuh tentang kelemahan mata indera, lihat uraian lebih lanjut dari literatur yang ditunjuk.

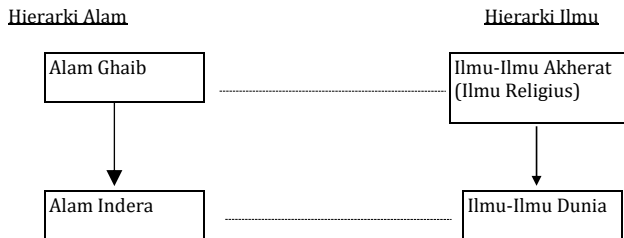
202 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 249.

203 Al-Ghazali, Permata Al-Qur'an, 38. Menurut Osman Bakar, apa yang dimaksud ilmu akherat dalam pandangan al-Ghazali adalah ilmu-ilmu yang berkaitan langsung dengan kehidupan kelak di akherat, sementara ilmu-ilmu dunia adalah ilmu-ilmu yang tidak berkaitan langsung dengan kepentingan hidup di akherat. Lihat Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 246

alam indera, maka ilmu-ilmu religius yang umumnya mempunyai subjek kajian pada alam ghaib. Secara otomatis dianggap mempunyai kedudukan yang lebih utama dan lebih tinggi dibanding ilmu-ilmu rasional yang umumnya mempunyai subjek kajian pada alam indera. Secara jelas al-Ghazali menyatakan bahwa ilmu yang paling mulia adalah ilmu tentang Tuhan, karena Dia adalah yang paling tinggi dan sumber segala sesuatu, kemudian ilmu tentang kehidupan akherat (alam ghaib) lalu ilmu-ilmu tentang dunia.[204]

Bagan 2

Kaitan Hierarki Alam dengan Hierarki Ilmu

Hierarki Alam		Hierarki Ilmu
Alam Ghaib	----------	Ilmu-Ilmu Akherat (Ilmu Religius)
↓		↓
Alam Indera	----------	Ilmu-Ilmu Dunia

2. Dasar Epistemologis.

Sejalan dengan pembagian alam dalam dua kategori di atas, menurut al-Ghazali,[205] pengetahuan bersumber pada tiga hal: *kasyf* (intuisi), *wahyu* (al-Qur'an dan Sunnah Rasul) dan *`aql* (rasio). Ketiga sumber pengetahuan ini, meski dianggap satu kesatuan, tetapi berbeda dari segi kualitas, sehingga membentuk hierarki sumber pengetahuan yang pada gilirannya juga membentuk hierarki pengetahuan yang dihasilkan. Pengetahuan melalui *kasyf* dinilai lebih jelas di banding pengetahuan berdasarkan wahyu (*naql*) dan rasio. Perbandingan antara kasyf di satu sisi dengan naql dan rasio di sisi yang lain adalah sama

204 Al-Ghazali, Misykat al-Anwâr, 34

205 Zurkani Jahja, Teologi al-Ghazali, 123.

dengan orang yang melihat bulan purnama secara langsung dengan orang yang melihatnya melalui bayangannya di dalam air.[206]

Pertama, kasyf. Menurut al-Jurjani,[207] *kasyf* menurut bahasa berarti terbukanya hijab, sedang secara terminologi adalah mengetahui secara nyata apa yang ada dibalik dinding (*hijâb*) yang berupa konsep-konsep immaterial (*ghaib*) dan hakekat segala sesuatu. Secara epistemologi, al-Ghazali menyatakan bahwa kasyf berpangkal pada "*al-bashîrah*" (mata hati) yang merupakan tahap keempat bagi manusia dalam memperoleh pengetahuan. Menurut al-Ghazali,[208] manusia lahir dalam keadaan kosong tanpa pengetahuan apapun. Tahap pertama, Tuhan menciptakan didalam dirinya kekuatan indera untuk memperoleh pengetahuan yang bisa dicapai oleh indera. Tahap kedua, Tuhan menciptakan kekuatan 'tamyîz", kekuatan untuk membedakan, sehingga manusia bisa memperoleh pengetahuan yang lebih dari pengetahuan yang bisa dicapai oleh indera. Tahap berikutnya, Tuhan memberikannya akal (*al-`aql*) yang berkemampuan untuk memberikan kepada manusia pengetahuan-pengetahuan yang tidak bisa di peroleh dalam tahap-tahap sebelumnya. Pada tahap ini, manusia juga diberi potensi lewat mata hati (*al-qalb*) untuk bisa mengetahui hal-hal yang tidak bisa dicapai oleh akal atau dalam tahap-tahap sebelumnya.

Menurut al-Ghazali,[209] hati (*al-qalb*) adalah hakekat manusia yang berupa "sesuatu" yang halus (*lathîfah*), bersifat immaterial (*rûhâniyah*), yang berasal dari Tuhan (*rabbâniyah*) dan berfungsi untuk mengetahui berbagai pengetahuan. Dengan

---

206 Ibid, 153. Dalam hubunganya dengan kasyf ini, al-Ghazali menyatukan antara sumber pengatahuan naql dan rasio, tetapi tetap membedakan dari sisi kualitas, sehingga perbandingan yang ada hanya antara pengetahuan yang bersumber dari kasyf di satu sisi dengan pengetahuan dari naql dan rasio dari sisi yang lain.

207 Al-Jurjani, Kitab al-Ta`rifât, (Bairut, Maktabah Lubnan, 1903), 215.

208 Al-Ghazali, Al-Munqid, 79.

209 Al-Ghazali, Ihyâ', IV, 67. Lihat juga, al-Ghazali, Kîmyâ al-Sa`âdah, ed. Musthafa Abu al-`Ulâ, (Bairut, al-Maktabah al-Syakbiyah, tt), 124.

“*al-bashîrah*” (mata hati atau “bagian dalam” dari hati) ini, manusia memperoleh pengetahuan langsung dari Tuhan setelah terjadi “al-kasyaf”, terbukanya hijab yang menghalangi antara mata hati dengan Lauh Mahfuzh. Lauh Mahfuzh adalah semacam “desain” Tuhan dalam mencipta dan mengatur segala sesuatu, sehingga berisi hakekat segala sesuatu. Desain yang tertera di Lauh Mahfuzh ini, satu demi satu terwujud ke dalam alam nyata, sesuai dengan desain awalnya.210

Dengan proses melihat langsung pada sumber aslinya seperti itu, maka dalam pandangan al-Ghazali, sebagaimana disinggung di atas, pengetahuan yang didapat lewat kasyf diyakini bebas dari kesalahan dan lebih terpercaya yang berarti lebih tinggi kedudukannya dibanding ilmu-ilmu yang digali dari wahyu (naql) dan akal.211 Akan tetapi, karena ia bersifat individual, hanya bagi orang yang mampu menggapainya, maka hasil pengetahuan kasyf tersebut hanya berlaku untuk yang bersangkutan, tidak bisa --bahkan tidak boleh-- diberikan kepada orang lain yang tidak mengalaminya.212 Dengan kenyataan seperti ini pula, ilmu-ilmu yang dihasilkan dari kasyf tidak masuk dalam daftar klasifikasi ilmu yang dibuat al-Ghazali; yang ada hanya ilmu-ilmu syar`iyah (religius) yang digali dari wahyu dan ilmu-ilmu aqliyah (rasional) yang dicapai oleh akal.

Kedua, wahyu. Dalam pandangan al-Ghazali,213 wahyu dalam hal ini al-Qur’an dan Sunnah Rasul adalah sumber

---

210 Al-Ghazali, Ihya, IV, 67.

211 Ditempatkannya pengetahuan dari sumber wahyu (naql) dan akal di bawah pengetahuan hasil kasyf, juga dikarenakan kenyataan bahwa dilalah (pengertian yang ditunjuk) naql bisa mempunyai beberapa alternatif pengertian, sehingga orang bisa berbeda-beda dalam memahaminya, meski berdasarkan pada ayat yang sama; perbedaan-perbedaan yang menurut al-Ghazali menunjukkan tidak adanya kriteria kebenaran yang pasti, berbeda dengan pengetahuan yang dihasilkan dari kasyf. Lihat Sulaimân Dunyâ, Al-Haqâiq fî Nazhr al-Ghazâlî, (Mesir, Dar al-Fikr, 1971), 25.

212 Dengan adanya kekhususan tentang hasil kasyf ini, maka sebenarnya tidak ada pertentangan antara naql dengan kasyf dikalangan masyarakat awam, juga dikalangan ulama fiqh dan teologi; keduanya tidak menggunakan sumber kasyf. Kemungkinan terjadi pertentangan antara sumber naql dan kasyf justru pada orang arif. Zurkani Jahja, Teologi al-Ghazali, 152.

213 Al-Ghazali, Al-Munqid, 35.

pengetahuan dan kebenaran. Pandangan ini selalu ditonjolkan al-Ghazali dalam pendahuluan dan penutup karya-karyanya yang mendiskripsikan aqidah Islam Sunni.214 Selain itu, al-Qur'an juga dianggap sebagai sumber kriteria benar-salah dalam berpikir, yang disebut "logika". Dalam "Al-Qisthâs al-Mustaqîm" al-Ghazali menyatakan bahwa dalam perdebatannya dengan pengikut Bathiniyah, ia mempergunakan timbangan berpikir (mizân) yang diajarkan Allah kepada Rasulullah saw lewat malaikat Jibril, sebagaimana tersebut dalam al-Qur'an.215 Jelasnya, al-Qur'an, dalam pandangan al-Ghazali, dianggap sebagai sumber segalanya, dalam pengetahuan maupun kebenaran.216

Begitu pula dengan hadis, yang juga dianggap sebagai naql atau wahyu, dipegangi sebagai sumber pengetahuan, bersama al-Qur'an. Hanya saja, berbeda dengan al-Qur'an yang diterima secara dlaruri karena diriwayatkan secara mutawatir, dalam hal penerimaan hadis, al-Ghazali bersikap selektif. Hanya hadis-hadis mutawâtir yang bisa diterima sebagai sumber pengetahuan yang menyakinkan, sedang hadis yang tidak mencapai derajat tersebut, hadis ahad, diragukan kredibilitasnya. Adapun hadis mustafidl, yang statusnya terletak antara mutawâtir dan ahad, al-Ghazali tidak memberikan pernyataan yang tegas. Namun, menurut Zurkani,217 al-Ghazali tampaknya menyamakannya dengan hadis mutawâtir, hanya berbeda dalam kualitas ilmu yang diperoleh; dari hadis mutawâtir diperoleh ilmu dlaruri sementara dari hadis mustafidl hanya diperoleh ilmu yang muktasab (nazharî).

---

214 Al-Ghazali, Ihyâ, IV, 117; al-Ghazali, Al-Kitâb al-Arba`în fî Ushûl al-Din, ed. Muhammad Musthafa Abu al-`Ala, (Mesir, Maktabat al-Jundi, 1970), 13

215 Al-Ghazali, "Al-Qisthâs al-Mustaqîm", dalam Muhammad Musthafa Abu al-`Alâ (ed), Al-Qushûr al-Awâlî, (Mesir, Maktabah al-Jundi, 1970), 15.

216 Dalam kesempatan lain, al-Ghazali juga menyatakan bahwa al-Qur'an adalah sumber inspirasi pengetahuan. Lihat al-Ghazali, Permata Al-Qur'an, 22.

217 Zurkani Jahja, Teologi al-Ghazali, 132.

Ketiga, akal. Menurut al-Ghazali,218 akal adalah sumber, tempat terbit dan dasar pengetahuan. Relasi ilmu pengetahuan dengan akal identik dengan relasi buah dengan pohonnya. Namun, akal bukan sumber pengetahuan yang mandiri yang bisa mengenali objek dan memutuskannya dengan dirinya sendiri; ia butuh bantuan sumber lain yang disebut wahyu, yang keduanya sekaligus merupakan satu kesatuan. Perumpaan fungsi akal dan wahyu dalam kaitannya dengan perolehan pengetahuan adalah seperti fungsi indera mata dan sinar matahari dalam proses melihat suatu benda. Suatu benda hanya bisa tampak jika ada indera mata sehat dan seberkas sinar yang menerpa benda tersebut. Karena itu, dalam pandangan al-Ghazali,219 adalah suatu kekeliruan besar jika seseorang hanya mencukupkan satu di antara dua sumber tersebut, karena ia akan buta.

Apa yang dimaksud akal dalam pemahaman ini? Al-Ghazali menyebut empat pengertian akal.220 Pertama, akal berarti suatu gharîzah (insting) pada manusia yang merupakan potensinya untuk bisa mengetahui macam-macam ilmu nazharî (yang memerlukan nalar). Insting inilah yang membedakan manusia dengan hewan. Kedua, akal berarti pengetahuan dasar dan sederhana yang muncul pada manusia dimulai sejak usia mumayyiz. Para teolog mendefinisikan akal ini sebagai ilmu dlaruri, pengetahuan yang bersifat niscaya, tidak perlu penalaran teoritis dalam penerimannya, seperti bilangan 2 lebih kecil dari 4. Ketiga, akal berarti pengetahuan yang diperoleh lewat pengembangan akal dalam pengertian pertama, yang oleh kaum filosof disebut dengan akal teoritis (al-aql al-nazhari). Keempat, akal dalam pengertian pengetahuan yang dihasilkan juga oleh pengembangan akal dalam pengertian pertama yang sifatnya bisa mengetahui akibat segala sesuatu, sehingga orang bisa menahan diri dari menurutkan tarikan hawa nafsu untuk berbuat sesuatu

---

218 Al-Ghazali, Ihyâ, 147
219 Al-Ghazali, Al-Iqtishâd fî al-I`tiqâd, (Mesir, Maktabah ¢ubaiyah, 1962) 3.
220 Al-Ghazali, Ihyâ’, 111-112;

yang akan berakibat buruk terhadap dirinya pada masa sesudahnya.

Menurut al-Ghazali,[221] terminologi akal hanya sesuai dengan pengertian pertama, yaitu relasi akal ini dengan pengetahuan adalah seperti matahari dengan sinarnya, penglihatan dengan indera mata, sehingga inilah yang benar-benar merupakan sumber pengetahuan. Adapun ketiga pengertian lainnya hanya dipergunakan sebagai buah dari akal dalam pengertian pertama. Yang pertama adalah pokok, yang kedua adalah cabang yang dekat pada pokoknya, yang ketiga adalah cabang dari pertama dan kedua, sedang yang keempat adalah tujuan akhir. Manusia mempunyai kapasitas yang berbeda dalam akalnya menurut pengertian pertama, ketiga dan keempat, tetapi tidak pada pengertian kedua; akal manusia dalam pengertian kedua adalah sama. Akal dalam pengertian pertama dan kedua adalah anugerah Tuhan, sedang dalam pengertian ketiga dan keempat sebagai hasil perolehan (muktasab) dari usaha manusia.[222]

Dengan pengertian seperti ini, akal berarti suatu potensi yang hidup dalam diri manusia. Potensi tersebut tumbuh dan berkembang seirama dengan usia perkembangan manusia dan kapasitas masing-masing. Dalam pengertian ini, akal menghasilkan perbagai pengetahuan yang pada gilirannya pengetahuan itu sendiri berkemampuan untuk mengendalikan yang bersangkutan dari tindakan yang merugikan.[223] Artinya, akal sebagai sumber pengetahuan al-Ghazali tidak hanya dalam pengertian pertama tetapi juga pada ketiga pengertian lainnya.

Namun, yang perlu dicatat, meski al-Ghazali menyatakan bahwa wahyu dan akal adalah dua sumber pengetahun yang saling melengkapi, tetapi ia juga menekankan tentang keterbatasan akal untuk mengetahui dan menonjolkan

221 Ibid, 113.
222 Ibid, 115.
223 Ibid,

superioritas wahyu dalam hal ini. Dalam Misykat,224 al-Ghazali menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah cahaya bagi akal, karena ia mampu memberikan informasi-informasi yang tidak bisa diketahui oleh akal, seperti keadaan alam ghaib dan hari akhir serta keadaan-keadaan lain yang tidak bisa diterima oleh akal. Implikasi dari penempatan sumber wahyu atas akal tersebut adalah bahwa ilmu-ilmu 'religius' (al-ulûm al-syar`iyah) yang diperoleh dari nabi-nabi dan tidak hadir pada mereka melalui akal225 berada di atas ilmu-ilmu rasional yang diperoleh lewat intelek semata. Kenyataanya, dalam klasifikasi ilmu religius dan rasional,226 al-Ghazali lebih mengunggulkan ilmu religius di atas ilmu-ilmu rasional. Skema tentang kaitan hierarki epistemologis dengan hierarki keilmuan ini bisa dilihat pada lampiran 4.

Contoh yang paling jelas dalam hal ini adalah perbandingan antara fiqh dan kedokteran. Meski keduanya masuk dalam kategori fardlu kifayah, al-Ghazali tetap

---

224 Al-Ghazali, Misykât al-Anwâr, 273.
225 Al-Ghazali, Ihyâ', 29.
226 Menurut Fazlur Rahman, pembagian ilmu atas ilmu religius-rasional oleh al-Ghazali ini, di mana ilmu religius dinilai lebih tinggi kedudukannya dibanding ilmu-ilmu rasional, harus dianggap sebagai "pembedaan paling malang dalam sejarah umat Islam", karena pembedaan inilah yang telah menyebabkan kemerosotan ilmu dan filsafat dalam dunia muslim sampai saat ini. Lihat Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intelectual Tradition, (Chicago-London, University of Chicago Press, 1982), 33-34.
Akan tetapi, Osman Bakar menolak pendapat ini dengan beberapa alasan; (1) pembagian itu secara metodologis absah, (2) Banyak kalangan sarjana dan filosof muslim, sebelum atau sesudah al-Ghazali, mengakui keabsahan pembagian tersebut, (3) Penentangan dari kalangan sarjana religius terhadap ilmu-ilmu rasional terutama filsafat telah berlangsung lama sebelum rumusan eksplisit pembagian religius-rasional itu ada, (4) Kenyataan bahwa kemerosotan ilmu Islam tidak berlangsung hingga beberapa abad setelah pemasyarakatan klasifikasi yang bersangkutan. Lihat Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 247-248.
Menurut al-Hasan dan Donald Hill, kemerosotan ilmu dan sains dalam Islam lebih disebabkan faktor ekonomi dan stabilitas politik, bukan pembagian ilmu religius-rasional. Kenyatannya, kemunduran sains dalam Islam tidak terjadi pada abad ke XI, melainkan pada abad XVI atau XVII, setelah wilayah-wilayah Islam tercabik dalam berbagai bagian oleh ulah impeiralisme Barat dan setelah perekonomiannya hancur. Lihat al-Hasan dan Donald Hill, Teknologi dalam Sejarah Islam, (Bandung, Mizan, 1993), 307-311. Lihat juga tulisan al-Hasan, "Faktor-Faktor di Balik Kemunduran Sains Islam sesudah Abad ke-16 M", dalam jurnal Al-Hikmah, edisi no. 16, tahun 1996.

mengunggulkan ilmu fiqh yang religius di atas kedokteran yang rasional dengan beberapa alasan. Pertama, bahwa fiqh adalah ilmu syareat karena bersumber pada kenabian, sementara kedokteran tidak bersumber pada ilmu syareat. Kedua, ilmu fiqh tidak dapat diabaikan oleh siapapun diantara pelintas jalan akherat, baik mereka yang dalam keadaan sehat jasmani atau tidak, sementara kedokteran hanya dibutuhkan oleh orang sakit, yang jumlahnya lebih sedikit daripada yang sehat. Ketiga, ilmu fiqh bertetangga dengan ilmu 'jalan akherat' karena ia ditujukan pada amalan-amalan tubuh yang merupakan pancaran dari sifat-sifat dalam hati, sementara masalah sakit yang menjadi tujuan kedokteran semata bersumber pada kekeruhan dan kejernihan kondisi fisik seseorang.227

Di bawah ini dicantumkan klasifikasi al-Ghazali tentang ilmu-ilmu 'religius' (*syar`iyah*) yang digali dari wahyu dan ilmu-ilmu rasional (`*aqliyah*) yang digali dari akal. Klasifikasi ini diambil dari uraian al-Ghazali dalam *Risâlah al-Ladûniyah* (Risalah tentang Pengetahuan Ilahi);[228] dalam bentuk skema bisa dilihat pada lampiran 5.

A. Kelompok IIlmu-ilmu "religius" (*syar`iyah*).
   1. Ilmu tentang Prinsip-prinsip Dasar (*al-Ushûl*)
      a. Ilmu tentang keesaan Tuhan (*`ilm al-tauhîd*).
      b. Tafsir Al-Qur'an (*tafsîr al-qur`ân*).
      c. Ilmu Hadis (*`ilm al-hadîts).*
   2. Ilmu-ilmu Praktis atau cabang (*furû`).*
      a. Ilmu tentang kewajiban terhadap Tuhan (`ibâdah).
         - Yang diwajibkan (*wâjib*) dan dilarang (*haram*).
         - Yang dianjurkan (*mustahâb*), dibiarkan (*mubâh*) dan dicela (*makruh*).
      b. Ilmu tentang kewajiban terhadap orang lain *(`âdat*).
         - Transaksi niaga (*mu`âmalah*).
         - Kontrak-kontrak (*mu`aqqadah*).
      c. Ilmu tentang kewajiban pada diri sendiri (*akhlâq*).

227 Ibid, 62-63; al-Ghazali, Ihyâ', 33.
228 Al-Ghazali, 'Risâlah al-Ladûniyah", dalam Majmû`ah Rasâil, 227-230.

B. Kelompok Ilmu-ilmu Rasional (*`aqliyah*).
1. Ilmu-ilmu tentang wujud (metafisika).
    a. Ontologi.
    b. Pengetahuan tentang essensi, sifat dab aktivitas Ilahi.
    c. Pengetahuan tentang substansi-substansi (*al-jawâhir*).
    d. Pengetahuan tentang dunia halus.
    e. Pengetahuan tentang kenabian, fenomena kewalian dan tentang mimpi.
    f. Teurgi (*nabranjât*), ilmu tentang penggunaan kekuatan-kekuatan bumi untuk menghasilkan efek tampak seperti supernatural.
2. Ilmu alam atau fisika (*al-`ilm al-thabî`î*).
    a. Kedokteran (*`ilm al-thibb*).
    b. Meteorologi (`ilm al-atsâr al-`ulwiyah).
    c. Mineralogi (`ilm al-ma`âdin).
    d. Kimia (*`ilm san`at al-kîmiyâ'*).
3. Ilmu Matematika (*al-`ilm al-riyâdlî)* dan Logika (*al-`ilm al-manthiqî).*
    a. Matematika (*al-`ilm al-riyâdî).*
        - Aritmatika (al-hisâb).
        - Geometri (al-handasah).
        - Astronomi (`ilma l-aflâk) dan Astrologi (`ilm al-nujûm).
        - Musik (*`ilm al-mûsîqî).*
    b. Logika (*al-manthiq*).

Sementara itu, tentang ilmu-ilmu 'religius' (*al-`ulûm al-syar`iyah*) sendiri, dalam, *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn*, al-Ghazali membaginya dalam klasifikasi berikut:[229]

A. Kelompok Ilmu-ilmu Pokok (*al-Ushûl*).
1. Al-Qur'an.
2. Al-Sunnah.

---

229 Al-Ghazali, Ihyâ`, 29-30. Klasifikasi ilmu al-Ghazali ini, dalam bentuk skema sederhana, bisa dilihat pada lampiran 6.

3. Konsensus (*al-ijmâ`).*
4. Riwayat para sahabat *(âtsâr al-shahâbah*).

B. Kelompok Ilmu-ilmu Cabang (*al-furû`).*
   1. Fiqh, ilmu yang berkaitan kepentingan dunia *(yata`alluq bimashâlih al-dunya*).
   2. Keadaan hati (*ahwâl al-qalb*), ilmu yang berkaitan dengan kepentingan akherat (*yata`alluq bimashâlih al-âkhirah*).

C. Kelompok Ilmu-ilmu Pengantar (*al-muqaddimât*).
   1. Ilmu bahasa (*`ilm al-lughah*).
   2. Tata bahasa (`ilm al-nahw).
   3. Tulis menulis (*`ilm kitâbah al-khath).*

D. Kelompok Ilmu-ilmu Pelengkap (*al-mutammimât*).
   1. Ilmu tafsir (`ilm al-tafsîr), untuk kajian al-Qur'an
   2. Ilmu tentang tradisi nabi (`ilm al-akhbâr), untuk kajian hadis.
   3. Ilmu usul fiqh (ushûl al-fiqh), untuk kajian hukum atau yurisprodensi.
   4. Ilmu-ilmu pelengkap lainnya.

3. Dasar Aksiologis.

Penyusunan hierarki ilmu dari sisi kegunaan didasarkan atas pandangan al-Ghazali tentang tipe-tipe kewajiban atau aspek hukum yang berkaitan dengan pencarian pengetahuan. Gagasan tentang kewajiban religius dalam pencarian pengetahuan ini sendiri didasarkan atas hadis, *"Mencari ilmu adalah wajib atas setiap muslim*".[230] Akan tetapi, seperti dinyatakan al-Ghazali, para sarjana muslim tidak sepakat tentang cabang-cabang pengetahuan yang wajib dicari, sehingga mereka terpecah dalam berbagai kelompok.[231] Apalagi di tambah kenyataan bahwa pengetahuan yang ada tidak hanya membawa manfaat, tapi tidak

230 Al-Ghazali, Ihyâ', 26.

231 Ibid. Menurut al-Ghazali, masing-masing kelompok menegaskan perlunya memperoleh cabang pengetahuan yang kebetulan merupakan spesialisasinya.

jarang bisa juga menimbulkan mudlarat, sehingga dalam pencariannya muncul ketentuan hukum tidak hanya wajib, tetapi juga mubah (boleh), bahkan haram.

Berdasarkan pertimbangan atas tingkat kegunaan, juga kemudlaratan sebuah disiplin ilmu dalam perspektif religius, al-Ghazali membagi ilmu dalam lima hierarki hukum. *Pertama*, pengetahuan yang masuk dalam kategori *fardlu `ain*, yakni ilmu-ilmu yang harus dimiliki oleh setiap orang Islam, tidak boleh tidak, demi kebaikan dan keselamatannya di kehidupan kemudian (akhirat). Ilmu yang masuk dalam kategori ini mengacu pada ilmu-ilmu yang mengarah pada jalan menuju pada keselamatan hidup sesudah mati (*`ilm tharîq al-âkhirah*).[232] Meski demikian, pelaksanaan tugas mencari ilmu fardlu `ain ini harus disesuikan dengan tingkat kebutuhan (jangka panjang dan pendek) dan kemampuan diri sendiri.

Ilmu-ilmu fardlu `ain berkenaan dengan tiga hal; (1) *i`tiqad* (hal-hal yang wajib diimani dan diyakini), (2) *`amalan* (yang harus dikerjakan), (3) *larangan* (penghindaran diri).[233] Kewajiban untuk mencari pengetahuan tentang ketiga aspek kehidupan ini disyaratkan oleh munculnya perkembangan-perkembangan baru dan lingkungan-lingkungan yang berubah dalam kehidupan individu.[234] Mengenai *i`tiqad* (kepercayaan), doktrin-doktrin dasar yang harus dipelajari oleh seseorang harus tetap atau sama sepanjang hayatnya, meski pengetahuan tersebut mungkin bisa berubah, makin mendalam atau terlanda kebimbangan. Dalam pada ini, jika keimanan seseorang dilanda keraguan, ia wajib mencari pengetahuan yang dapat menghilangkan keraguan tersebut.

Mengenai amalan wajib, seperti shalat, puasa dan membayar zakat, kewajiban untuk memperoleh pengetahuan

---

232 Ibid. Apa yang dimaksud dengan ilmu “jalan akhirat” di sini adalah ilmu tentang cara mengkilapkan cermin hati dengan membersihkannya dari segala kotoran, yang menghalangi manusia dengan Tuhan dan menjauhkan dari makrifat tentang sifat-sifat dan tindakan-Nya.

233 Ibid, 27.

234 Ibid, 28.

tentang hal ini sebagian ditentukan oleh waktu. Misalnya, seseorang tidak diwajibkan untuk mempelajari ilmu tentang puasa hingga menjelang Ramadlan, saat mengamalkan puasa. Begitu pula yang terjadi pada soal-soal larangan, misalnya, orang bisu tidak wajib mengetahui apa yang haram dalam ucapan. Demikian pula orang buta, tidak wajib mengetahui hal-hal yang haram untuk dilihat.[235]

Al-Ghazali membagi ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori fardlu `ain ini dalam dua bagian: ilmu esoterik (*`ilm al-mukâsyafah*) dan ilmu eksoterik (*`ilm al-mu`âmalah*).[236] Ilmu *mukâsyafah* adalah ilmu batin yang berusaha untuk menyingkap atau memahami makna-makna yang tersembunyi, seperti makna kenabian, makna wahyu, malaikat, mizan, shirat, bagaimana setan berbenturan dengan malaikat dan seterusnya.[237] Meski demikian, karena ia bersifat esoterik, pencariannya tidak diwajibkan atas setiap individu muslim, tetapi hanya ditujukan kepada minoritas orang yang layak dan cakap dalam jalan spiritual; dan karena bersifat individual pula, ilmu-ilmu esoterik (*kasyf*) ini tidak masuk dalam daftar klasifikasi keilmuan yang dibuat al-Ghazali, sehingga tidak bisa ditampilkan dalam penyusunan hierarki yang dibuat.

Ilmu *mu`âmalah* adalah ilmu yang mengatur praktek-praktek kebaktian (*`ibâdah*) yang mencakup doktrin dan praktek sekaligus. Ilmu yang berhubungan dengan doktrin adalah ilmu-ilmu yang berkaitan dengan rukun iman atau tiang-tiang mendasar dari iman Islam dan doktrin-doktrin fundamental yang diturunkan darinya. Ilmu-ilmu ini dicari karena menyelamatkan jiwa dan demi kebahagiaan di hari kelak. Sementara itu, ilmu

---

235 Ibid.

236 Ibid, 33. Dalam pembagian ini, apa yang dimaksud dengan ilmu muâmalah oleh al-Ghazali sebenarnya adalah ilmu-ilmu yang berkaitan dengan persoalan pembersihan penyakit hati, seperti sikap sombong, riya dan sejenisnya, bukan ilmu-ilmu eksoterik sebagaimana yang ditulis. Pemaknaan ini didasarkan atas keterangan lain dari al-Ghazali tentang unsur-unsur praktek kebaktian yang dimasukkan dalam kategori fardlu `ain. Lihat al-Ghazali, Ibid, 29-30.

237 Ibid, 33.

praktek kebaktian yang berhubungan dengan praktek religius adalah ilmu-ilmu yang berkaitan dengan rukun Islam dan hal-hal tentang kewajiban manusia kepada jiwanya sendiri (*`ilm al-akhlâq*).[238]

Kedua, kategori *fardlu kifayah*, yaitu segala ilmu yang sama sekali tidak boleh diabaikan dalam upaya penegakan urusan duniawi, seperti fiqh (yurisprudensi) dan kedokteran.[239] Ilmu-ilmu seperti ini, jika tidak dikuasai oleh seorangpun, masyarakat akan mengalami kesulitan, sementara jika sudah di kuasai oleh sebagian orang dan dalam jumlah yang cukup, kewajiban pencariannya pada orang lain telah gugur. Karena itu, dalam pencariannya, berbeda dengan ilmu-ilmu fardlu `ain yang dianggap terpuji secara total dan yang semakin di dalami semakin baik dan terpuji, menurut al-Ghazali, pengetahuan yang masuk dalam kategori fardlu kifayah justru harus dicari hanya dalam suatu batas tertentu, yaitu batas kecukupan. Dalam rumusan al-Ghazali,[240] karena batas kecukupan ini bervariasi menurut individu, disiplin dan kebutuhan masyarakat yang berubah. Apa yang dimaksud batas kecukupan dalam hal ilmu-ilmu fardlu kifayah secara umum meliputi tiga hal: (1) Bahwa ilmu-ilmu kategori fardlu kifayah tidak boleh dipelajari melebihi batas apa yang dipelajari dari ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori fardlu `ain. Artinya, orang yang mempelajari ilmu fardlu kifayah harus senantiasa menjaga keunggulan dan prioritas ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori fardlu `ain. (2) Bahwa orang yang mempelajari ilmu-ilmu kifayah harus benar-benar mengalami kemajuan bertahap dalam studi yang dilakukan atas ilmu-ilmu kategori ini, (3) Bahwa orang harus menahan diri untuk mempelajari ilmu-ilmu tersebut jika telah dipelajari orang lain dalam jumlah yang cukup. Dalam pandangan al-Ghazali,[241] perolehan sebuah ilmu terdiri atas tiga tingkatan: terbatas

---

238 Al-Ghazali, “Al-Risâlah al-Ladûniyah”, dalam Majmû`ah Rasâil, 222.
239 Al-Ghazali, Ihyâ’, 29.
240 Ibid,
241 Ibid,

(*iqtishâr*), cukup (*îqtishâd*) dan tingkat lanjut (*istiqshâ'*). Ilmu-ilmu yang ada dalam kategori fardlu kifayah tidak boleh dikejar hingga keluar dari batas dua derajat yang pertama.

Menurut al-Ghazali, ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori *fardlu kifayah* terdiri atas empat jenis: *ushl* (pokok), *furû`* (cabang), *muqaddimât* (prasarana), dan *mutammimât* (pelengkap).[242] Ilmu yang termasuk dalam kelompok prinsip (*ushûl*) adalah tafsir, hadis, ijma dan atsar sahabat; yang masuk dalam kelompok *furû`* adalah ilmu-ilmu yang menjadi bagian ilmu prinsip (*ushûl*) tetapi tidak bisa dipahami secara langsung (tekstual) tetapi bisa dicerap oleh akal; yang masuk dalam kelompok *muqaddimât* adalah seperti ilmu bahasa dan ilmu nahwu yang merupakan alat untuk memahami kitab Allah, al-Qur'an; yang masuk dalam kelompok *mutammimât* antara lain pengetahuan tentang *nâsikh* dan *mansûkh*, *`âm* dan *khâs*, ilmu tentang para perawi hadis dan sejenisnya.[243]

Di samping empat jenis keilmuan di atas, ada beberapa ilmu lain yang secara eksplisit disebut khusus oleh al-Ghazâli sebagai kategori fardlu kifayah. Ilmu-ilmu tersebut adalah kedokteran (*al-thib*) dan aritmatika (*al-h̲isâb*), juga politik (*al-siyâsah*), logika (*al-manthiq*)[244] ilmu teologi (*`ilm al-kalâm*) dan metafisika.[245] Beberapa dasar ketrampilan dan industri, seperti pertanian (*al-fallâh̲ah*), tekstil (*al-h̲iyâkah*) dan desain busana (*al-khiyâyah*), masuk juga dalam kategori fardlu kifayah.[246]

---

242 Ibid,

243 Uraian lebih lengkap tentang masalah ini, lihat ibid, 29-30.

244 Tentang logika dalam kategori fardlu kifayah ini disimpulkan dari penegasan al-Ghazali bahwa logika adalah disiplin ilmu yang sangat dibutuhkan ilmu kalam, padahal al-Ghazali menganggap ilmu kalam sebagai kategori fardlu kifayah. Lihat al-Ghazali, Ihyâ', 36; Marmura, "Sikap al-Ghazâli Terhadap Ilmu-Ilmu Sekuler dan Logika", dalam jurnal Al-Hikmah, edisi 6, Oktober 1992.

245 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 241. Menurut Bakar, pemasukan metafisika dalam kategori fardlu kifayah ini didasarkan kenyataan bahwa al-Ghazali tidak menganggap metafisika sebagai ilmu rasional terpisah, melainkan sebagai bagian dari ilu-ilmu religius terpuji.

246 Al-Ghazali, Ihyâ', 29.

Ketiga, ilmu-ilmu dalam kategori *fadlîlah* (mengandung keutamaan), tetapi tidak mencapai tingkat fardlu. Misalnya, spesialisasi aritmatika, yang jarang sekali diperlukan tetapi bermanfaat dan memperkuat kadar yang diperlukan.[247]

Keempat, pengetahuan dalam kategori netral, tidak dilarang (*mubâh*). Misalnya, ilmu menggubah syair-syair sepanjang tidak menggunakan kata-kata vulgar atau tidak senonoh, ilmu sejarah untuk mencatat peristiwa-peristiwa penting dan sejenisnya.[248] Ilmu-ilmu lain yang disebut sebagai ilmu yang diperbolehkan (*mubâh*) adalah geometri,[249] astronomi dan musik.[250]

Kelima, pengetahuan dalam kategori tercela (*madzmûmah*). Menurut al-Ghazali,[251] semua ilmu pada dasarnya tidak ada yang tercela, tetapi ia bisa menjadi tercela dalam kaitannya dengan manusianya, dengan adanya salah satu dari tiga sebab. Pertama, bahwa ilmu-ilmu tersebut menyebabkan suatu kerusakan, baik bagi orang yang mempraktekkan ataupun kepada orang lain, seperti, ilmu sihir dan jimat.[252] Dari sisi ilmunya sendiri, ilmu-ilmu seperti ini sebenarnya memang tidak tercela tetapi ilmu ini tidak menghasilkan apapun kecuali untuk menimpakan mencelakakan orang lain dan merupakan alat kejahatan bagi yang mempraktekkan. Padahal, sarana untuk menimbulkan kejahatan adalah sebuah kejahatan pula. Karena itulah, ilmu-ilmu seperti ini dianggap tercela atau jahat di samping aspek praktis dari ilmu-ilmu ini banyak yang bertentangan dengan syareat agama.

Kedua, pengetahuan dianggap tercela jika bahaya yang ditimbulkan lebih besar dibanding manfaat yang bisa diambil,

---

247 Ibid,
248 Ibid.
249 Ibid, 36.
250 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 241. Menurut Bakar, al-Ghazali membela musik sebagai sarana kehidupan religius dan kebaktian mistis, sebagai penujang kenikmatan estetik yang menyenangkan sekaligus agen moral yang efektif.
251 Al-Ghazali, Ihyâ', 44.
252 Ibid.

misalnya, *horoskop* (ilmu ramalan bintang).[253] Ketercelaan horoskop didasarkan atas beberapa alasan. Pertama, bahwa horoskop mengajarkan bahwa bintang-bintang tertentu mempunyai pengaruh atas berbagai kejadian di bumi. Menghubungkan suatu kebaikan atau kejahatan dengan pengaruh bintang-bintang bisa membahayakan aqidah orang awam. Karena itu, syareat agama melindungi kesejahteraan religius dan spiritual komunitas muslim secara keseluruhan dengan menyatakan bahwa horoskop adalah ilmu tercela. Kedua, adanya ramalan horoskop tentang kejadian masa depan dengan dasar sebab-sebab tertentu. Ramalan tersebut semata-mata murni terkaan dan tidak bisa ditentukan dengan keyakinan atau bahkan dengan kemungkinan sekalipun; kalaupun ternyata remalan tersebut benar atau terbukti, maka itu hanya kebetulan sifatnya. Karena itu, horoskop dinilai tercela karena ketidaktahuan dan kejahilan ini. Ketiga, bahwa dengan semua sifatnya yang seperti itu, horoskop berarti tidak berguna sama sekali. Horoskop dianggap tercela karena ia hanya membuang-buang waktu dan hidup, sesuatu yang berharga bagi manusia. Menyia-nyiakan sesuatu yang berharga berarti tercela.[254]

Ketiga, sebuah ilmu dianggap tercela jika pencarian jenis pengetahuan tersebut tidak memberikan peningkatan pengetahuan secara nyata kepada orang yang mempelajari atau mempraktekkannya. Kriteria ini di contohkan al-Ghazali dengan belajar ilmu yang remeh sebelum ilmu-ilmu yang penting, mempelajari rahasia-rahasia Ilahi bagi orang yang belum mempunyai syarat dan kemampuan untuk itu, yang akhirnya justru membingungkan dan membahayakan keimanan yang diyakininya.[255]

---

253 Ibid, 45.
254 Ibid, 45-46. Dalam hal pelarangan horoskop, al-Ghazali bukanlah tokoh muslim pertama. Seorang fuqaha dan teolog Andalus, Ibn Hazm (w. 1064 M) telah melakukan hal yang sama terhadap ilmu horoskop. Hanya saja, bedanya dengan al-Ghazali, Ibn Hazm menolak horoskop lebih didasarkan faktor keilmuan, yakni bahwa horoskop tidak bisa diuji secara ilmiah. Lihat, Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 243.
255 Al-Ghazali, Ihyâ', 46.

Tiga tipe pengetahuan tercela dari al-Ghazali tersebut, menurut Osman Bakar,[256] selaras dengan tiga derajat ketercelaan yang lain. Derajat-derajat ini dipahami bukan dalam pengertian kualitatif melainkan kuantitatifnya, yakni mengacu pada jumlah orang yang terpengaruh pada efek-efek membahayakan dari masing-masing tipe tersebut. Tipe pertama, ilmu sihir, misalnya, menghasilkan peringkat bahaya paling tinggi dalam pengertian bahwa tidak ada seorangpun, bahkan seorang nabi atau seorang ahli hikmah, kebal dari kejahatan ilmu sihir.[257] Tipe kedua, contohnya astrologi, berada pada peringkat ketercelaan lebih rendah karena ilmu ini tidak membahayakan sekelompok orang "yang memiliki dasar keyakinan yang memadai", meski tidak juga memberi manfaat. Tipe ketiga, yang dicontohkan dengan ilmu-ilmu sepele, dikaitkan dengan peringkat ketercelaan terendah dalam pengertian bahwa ia berbahaya hanya bagi sejumlah kecil orang.

Secara lebih mudah, klasifikasi ilmu al-Ghazali dari aspek kegunaan di atas diringkas sebagai berikut (dalam bentuk skema lihat lampiran 7).

A. Kategori fardlu `ain:
   1. Ilmu-ilmu esoterik (*mukâsyafah*), bersifat induvidual.
   2. Ilmu-ilmu eksoterik (*mu`âmalah*), terdiri atas,
      - Doktren-doktren keimanan (rukun iman).
      - Berkaitan dengan praktek-praktek ibadah (rukun Islam).
      - Kewajiban terhadap jiwa sendiri (*`ilm al-akhlâq*).

B. Kategori fardlu kifayah:
   1. Ilmu-ilmu pokok (*ushûl*).

---

256 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 244.

257 Al-Ghazali, Ihyâ', 44-45. Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari-Muslim, dari Aisyah. Namun, tidak sedikit di antara pakar hadis modern meragukan hadis tersebut, bahkan menolaknya berdasarkan metode kritik mata. Alasannya, Rasul saw adalah makshûm (terjaga dari segala macam dosa dan kesalahan manusiawi) sementara orang yang tersihir tidak mampu membedakan antara realitas dengan halusinasi.

2. Ilmu-ilmu cabang (*furû`).*
3. Ilmu-ilmu pengantar (*muqaddimâh*).
4. Ilmu-ilmu pelengkap (*mutammimâh*).

5. Kedokteran (*al-thib*), aritmatika (*al-hisâb*), metafisika (*al-nazhar fî al-wujûd*) politik (*al-siyâsah*), logika (*al-manthiq*) dan teologi (*`ilm al-kalâm*).
6. Dasar ketrampilan dan industri, seperti pertanian (*al-fallâhah*), tekstil (*al-hiyâkah*) dan design busana (*al-khiyâthah*).

C. Kategori utama (*fadlîlah*).
1. Spesialisasi Kedokteran.
2. Spesialisasi Aritmatika.
3. Spesialisasi ilmu-ilmu lain yang masuk dalam kategori fardlu kifayah.

D. Kategori diperbolehkan (*mubâh*).
1. Sya`ir (*al-syi`r*).
2. Ilmu sejarah (*tawârikh al-akhbar*).
3. Geometri (*al-handasah*).
4. Astronomi (*`ilm al-aflâk*) dan musik (*`ilm al-mûsîqî).*

E. Kategori dicela (*madzmûmah*).
1. Sihir (*al-sihr*).
2. Jimat-jimat (*al-tilasmât*).
3. Mantera-mantera (*al-talbîsât*).

4. Susunan Hierarki Ilmu.

Dengan melihat dasar ontologis, epistemologis dan kegunaan yang di gunakan al-Ghazali dalam menempatkan dan memposisikan sebuah disiplin ilmu atas ilmu yang lain, maka klasifikasi keilmuan al-Ghazali dapat disusun secara hierarkis dari atas ke bawah adalah ilmu-ilmu ‘religius’ (*al-`ulûm al-syar`iyah*) kemudian ilmu-ilmu rasional (*al-ulûm al-`aqliyah*). Ilmu-ilmu religius ditempatkan di atas ilmu-ilmu rasional disebabkan, *pertama*, secara ontologis, subjek ilmu-ilmu

religious, yaitu masalah ketuhanan dan alam ghaib (akhirat) adalah hal-hal yang dari sisi ontologis dinilai lebih tinggi dibanding alam indera yang menjadi subjek ilmu-ilmu rasional. *Kedua*, dari sisi epistemologis, ilmu-ilmu religius di dasarkan atas wahyu, sumber pengetahuan yang oleh al-Ghazali dianggap lebih tinggi kedudukannya dibanding akal atau rasio yang menjadi sumber ilmu-ilmu rasional. *Ketiga*, dari aspek kegunaan, ilmu religius tidak bisa diabaikan oleh siapapun karena ia akan mengantarkan manusia kepada kebahagiaan di akhirat, sementara ilmu-ilmu rasional hanya dibutuhkan oleh mereka yang memerlukan. Kebahagiaan di akhirat sendiri oleh al-Ghazali dianggap lebih berharga dan harus lebih didahulukan dibanding menggapai kebahagiaan di dunia.[258]

Ilmu-ilmu religius sendiri, dari sisi kepentingan, terbagi dalam dua bagian; kategori *fardlu `ain* dan *fardlu kifayah*. Ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori fardlu `ain ditempatkan di atas dan dianggap lebih penting daripada ilmu yang masuk dalam kategori fardlu kifayah, karena ilmu yang masuk kategori pertama bersifat mutlak dan harus dimiliki oleh setiap muslim, sementara ilmu dalam kategori kedua tidak bersifat mutlak, bahkan hanya boleh dikejar dalam batas tertentu. Ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori fardu `ain adalah ilmu-ilmu *mukâsyafah* dan *mu`âmalah*; *mu`âmalah* sendiri meliputi doktrin-doktrin keimanan (rukun iman), praktek-praktek kebaktian (rukun Islam) dan hal-hal yang menjadi kewajiban manusia terhadap jiwanya sendiri (*`ilm al-akhlâq*).

Adapun ilmu yang masuk dalam kategori fardlu kifayah, meliputi empat jenis ilmu: (1) ilmu-ilmu prinsip atau pokok (*ushûl*), yakni ilmu tentang al-Qur'an, Sunnah, Ijma dan riwayat tentang perilaku sahabat (*âtsar al-sa<u>h</u>âba*t); (2) ilmu-ilmu cabang atau prinsip-prinsip turunan (*furû`),* yakni ilmu tentang keadaan hati (*a<u>h</u>wâl al-qalb*) dan fiqh yang meliputi ketentuan-ketentuan ibadah secara umum dan hubungan kemasyarakatan; (3) ilmu-ilmu pengantar (*muqaddimâ*t), seperti ilmu bahasa, tata

258 Al-Ghazali, Ihyâ', 33.

bahasa dan ilmu tulis menulis; (4) ilmu-ilmu pelengkap (*mutammimât*), seperti ilmu tafsir, ilmu hadis dan ilmu *ushûl al-fiqh*.

Di bawah ilmu-ilmu ‘religius’ adalah ilmu-ilmu rasional (*al-`ulûm al-`aqliyah*). Dari tingkat kepentingannya, ilmu-ilmu rasional dibagi dalam empat kategori: fardlu kifayah, utama (*fadlîlah*), netral (*mubâh*) dan tercela (*madzmûmah*). Kategori fardlu kifayah lebih tinggi kedudukannya dibanding tiga kategori yang lain, karena ia harus dicari oleh orang Islam demi kepentingan masyarakatnya, meski tidak oleh masing-masing orang. Di bawah fardlu kifayah adalah kategori utama (*fadlîlah*), yakni ilmu-ilmu yang oleh al-Ghazali dinilai jarang diperlukan tetapi bermanfaat bagi kemanusiaan dan memperkuat kadar yang diperlukan. Seterusnya adalah kategori *mûbah*, ilmu yang tidak diperintahkan dalam pencariannya tetapi juga tidak dilarang atau dicela, netral. Kategori ini berada di bawah kategori *fadlîlah* karena tidak ada ketentuan apapun dari al-Ghazali tentang status hukumnya. Terakhir adalah kategori tercela (*madzmûmah*), yakni ilmu-ilmu yang dinilai membawa dampak buruk bagi pemiliknya maupun bagi orang lain.

Ilmu yang masuk dalam kategori fardlu kifayah adalah seperti metafisika, kedokteran, aritmatika, pertanian, politik, pertenunan dan jahit menjahit; masuk kategori *fadlîlah* adalah spesialisasi ilmu kedokteran dan aritmatika atau spesialisasi dari ilmu-ilmu yang ada dalam kategori fardlu kifayah; masuk kategori tidak dilarang (*mubah*) adalah ilmu-ilmu yang telah dikatakan secara eksplisit untuk masuk kategori mubah, seperti syair, sejarah, geometri, astronomi dan musik, ditambah ilmu-ilmu yang ada dalam daftar klasifikasi ilmu al-Glazâli tetapi tidak diberi status hukum yang jelas, seperti ilmu kealaman (fisika) dan matematika; masuk dalam kategori dicela (*madzmûmah*) adalah sihir, jimat dan mantera.

Secara lebih jelas tentang hierarki keilmuan al-Ghazali dengan perincian cabang dan status hukumnya adalah sebagai berikut (dilihat pada lampiran 8).

A. Kelompok Ilmu-ilmu ‘Religius’ (*al-`ulûm al-syar`iyah*), mencakup 2 kategori;
   I. Kategori Fardlu `Ain, meliputi 2 bagian;
      1. Ilmu-ilmu tentang penyingkapan rahasia Ilahi (*mukâsyafah*). (Ilmu ini bersifat sangat pribadi, individual. Al-Ghazali tidak mewajibkan kepada setiap orang melainkan hanya bagi mereka yang telah mampu dan memenuhi syarat untuk mencapainya, meski secara eksplisit memasukkannya dalam kategori fardlu `ain)
      2. Ilmu tentang praktek-praktek ibadah (*mu`âmalah*).
         a. Ilmu tentang doktrin-doktrin keimanan (rukun iman).
         b. Ilmu tentang praktek-praktek kebaktian (rukun Islam).
         c. Ilmu tentang kewajiban manusia kepada dirinya sendiri (`*ilm al-akhlâ*q).
   II. Kategori Fardlu Kifayah, mencakup 5 jenis ilmu:
      1. Ilmu-Ilmu Tentang Prinsip-Prinsip Dasar (*Ushûl*).
         a. Ilmu yang berkenaan dengan Alqur’an.
         b. Ilmu yang berkaitan dengan Sunnah.
         c. Ilmu tentang Ijma`.
         d. Ilmu tentang tradisi para sahabat *(âtsâr al-shahâbah*).
      2. Ilmu tentang cabang-cabang (*furû*`), atau prinsip-prinsip turunan.
         a. Fiqh, meliputi;
            - Ilmu tentang kewajiban kepada Tuhan, yang diperintahkan (*wâjib*), yang dilarang (*harâm*), yang dibiarkan (*mubâh*), yang dicela (*makrûh*).
            - Ilmu tentang kewajiban kepada masyarakat, seperti transaksi bisnis dan keuangan, pidana (*qishâsh),* dan kewajiban kontraktual terutama hukum keluarga.

b. Ilmu tentang keadaan hati (*ahwâl al-qalb*), mencakup;
   - Ilmu tentang kualitas jiwa yang mengarah pada kerusakan (muhlikât)
   - Ilmu tentang kualitas jiwa yang membawa kepada keselamatan (*munjiyât*)

3. Ilmu-ilmu Pengantar (*muqaddimât*).
   a. Ilmu bahasa (`*ilm al-lughah*).
   b. Ilmu tata bahasa (`ilm al-nahw).
   c. Ilmu tulis menulis (`ilm kitâbah al-khat)
4. Ilmu-ilmu Pelengkap (mutammimât), antara lain;
   a. Ilmu tafsir dan qira'ah untuk kajian al-Qur'an.
   b. Ilmu hadis, `ilm al-rijâl wa âl-ta`dîl untuk kajian sunnah nabi.
   c. Ilmu ushûl *al-fiqh* untuk kajian hukum (yurisprudensi).
5. Teologi dialektik (`*Ilmu al-kalam*), dibahas tersendiri oleh al-Ghazali.

B. Kelompok Ilmu-Ilmu Rasional (*al-`ulûm al-`aqliyah*), terdiri atas lima kategori;
   I. Kategori Fardlu Kifayah, meliputi 6 jenis ilmu;
      1. Metafisika (*al-nazhar fi al-wujûd*).
         a. Ontologi (*al-wâjib wa al-mumkin*).
         b. Pengetahuan tentang essensi, sifat dan aktivitas Ilahi.
         c. Pengetahuan tentang substansi sederhana, yakni intelegensi-intelegensi dan substansi-substansi malakut.
         d. Pengetahuan tentang dunia halus,
         e. Ilmu tentang kenabian, fenomena kewalian dan mimpi.
         f. Teurgi (nairanjîyât), ilmu tentang cara menggunakan kekuatan-kekuatan bumi

untuk menghasilkan efek seperti supranatural.
2. Logika (al-manthiq).
3. Kedokteran (al-thibb).
4. Aritmatika (al-hisâb).
5. Politik (al-siyâsah).
6. Dasar-dasar ketrampilan dan industri, seperti, pertanian (*al-fallâkah*), tekstil (*al-hiyâkah*) dan design busana (*al-khiyâthah*).

II. Kategori Utama (*fadlîlah*).
1. Spesialisasi Kedokteran
2. Spesialisasi Aritmatika.
3. Spesialisasi ilmu-ilmu lain yang tercantum dalam kategori fardlu kifayah.

III. Kategori dibiarkan (*mubâh*).
1. Ilmu-ilmu alam atau fisika (*al-`ilm al-thabî`î).*
   a. Meteorologi (*`ilm l-âtsâr al-`ulwiyah*).
   b. Mineralogi (*`ilm al-ma`âdin*).
   c. Kimia (*`ilm al-kîmiyâ).*
2. Matematika (*al-`ilm al-riyâdlî).*
   a. Geometri (*al-handasah*).
   b. Astronomi (*`ilm al-aflâk*)
   c. Musik (*`ilm al-mûsîqî).*
3. Sya`ir (al-syi`r)
4. Sejarah (*tawârikh al-akhbâr*).

IV. Kategori Tercela (*madzmûmah*).
1. Sihir (*al-sihr*).
2. Mantera-Mantera (*al-talbîsât*).
3. Jimat-jimat (*al-tilasmât*).

BAB IV
TEOLOGI ISLAM

Pada bab ini dibahas masalah-masalah yang berkaitan dengan teologi, dari perspektif al-Farabi maupun al-Ghazali, mencakup subjek pembahasan teologi, metode-metode penalaran yang digunakan, dan peran serta manfaat yang dapat diambil dari kajian teologi. Pada akhirnya disampaikan penilaian dan kritik kedua tokoh terhadap persoalan-persoalan yang menjadi kajian tersebut.

A. AL-FARABI.

Al-Farabi tidak memberikan uraian panjang lebar mengenai subjek-subjek pembahasan teologi Islam. Satu-satunya uraian tentang masalah ini hanya dapat ditemukan dalam *Ihshâ' al-Ulûm*, karyanya yang membahas tentang perincian ilmu pengetahuan. Karena itu, uraian mengenahi masalah ini diperluas dari sumber-sumber lain. Begitu pula dalam masalah metode-metode yang digunakan.

1. Subjek Pembahasan Teologi.

Menurut al-Farabi, subjek pembahasan teologi Islam (*`ilm al-kalâm*) mencakup semua ajaran yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW. Hal itu berarti bahwa subjek teologi sangat luas, membentang dari persoalan ketuhanan sampai ibadah, dari masalah keyakinan sampai amaliah dan dari teoritis sampai praktis.[259] Akan tetapi, menurut Yahya Hasyim Hasan,[260] subjek

---

259 Al-Farabi, "Ihshâ' al-Ulûm" (Perincian Ilmu Pengetahuan) dalam Nurcholish Madjid (terj & ed), Khazanah Intelektual Islam, (Jakarta, Bulan Bintang, 1994), 129.

260 Yahya Hasyim Hasan, Al-Asas al-Manhajiyah libinâ'i al-`Aqîdat al-Islâmiyah, (Kairo, Dar al-Fikr, tt.), 11. Kitab-kitab lain yang membahas persoalan teologi atau tauhid, meski secara eksplisit tidak menyebutkan cakupan subjek teologi, tetapi

teologi sebenarnya hanya terdiri atas tiga persoalan: Tuhan, kenabian dan hari akhir.[261] Sebab, seperti ditulis al-Farabi sendiri, bagian-bagian yang berkaitan dengan amal-amal praktis lebih dekat dengan kajian hukum (fiqh) daripada teologi.[262]

Pertama, persoalan wujud Tuhan. Ia menjadi pembahasan teologi karena adanya sikap dari sebagian masyarakat Arab pra-Islam yang tidak percaya Tuhan sebagai Sang Maha Pencipta. Menurut mereka, kehidupan yang ada ini hanya di dunia, tidak ada kehidupan setelah mati, dan tidak ada yang mengatur semuanya kecuali sang waktu (*dahr*).[263] Pemikiran yang mengingkari Tuhan sebagai pencipta ini, menurut Hasyim Hasan,[264] berasal pemikiran filsafat Persia. Pada masa Yazdajird II (438-457) dari dinasti Sasanit, Persia, berkembang pemikiran tentang gerak semesta (*harakat al-aflâk*) yang mengajarkan bahwa hakekat kehidupan adalah gerak dan gerak ada pada sesuatu yang menimbulkan gerak, sementara sesuatu yang bergerak itu sendiri muncul bersamaan dan ada dibawah bayang-bayang waktu; waktu berada di atas benda dan apapun, karena tidak ada sesuatupun yang muncul di luar batas kendali sang waktu.[265] Pemikiran ini gilirannya menjelma menjadi sebuah

---

pembahasan yang ada umumnya tidak lepas dari tiga persoalan utama ini. Hal ini bisa dilihat, misalnya pada `Abd al-Rahman ibn Hasan, Fath al-Majîd Syarh Kitâb al-Tauhîd, (Bairut, Dar al-Fikr, 1979); SMH. Thabathabai, Inilah Islam, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1989); Ibn Imran, Fath al-Majîd, (Surabaya, Usaha Keluarga, tt.). Hal ini juga diakui oleh al-Ghazali ketika ia menjelaskan tentang pondasi keimanan. Menurutnya, prinsip keimanan yang menyebabkan kekufuran bagi mereka yang mengingkari hanya ada tiga: Ketuhanan, Kenabian Muhammad saw, dan hari akhir. Lihat al-Ghazali, "Fashl al-Tafriqah", dalam Majmû`at Rasâil, 247.

261 Tiga kajian utama ini hampir sama dengan tiga postulat yang disampaikan Immanuel Kant (1724-1804): adanya Tuhan, keabadian jiwa (adanya pembalasan di hari kemudian) dan kebebasan. Menurut Kant, tiga hal ini harus ada karena tanpa itu tidak ada gunanya hidup dan berbicara tentang baik dan buruk. Lorens Bagus, Kamus Filsafat, 871.

262 Al-Farabi, Ihshâ' al-Ulûm, 129.

263 QS. al-Jâshiyah, 24. Secara lengkap teks ayat tersebut berbunyi;
Mereka berkata, "Kehidupan ini tidak lain hanya kehidupan di dunia saja, kita mati dan hidup disini dan tidak ada yang membinasakan kita kecuali sang masa (dahr).

264 Hasyim Hasan, Al-Asas al-Mahajiyah, 27.

265 TJ. De Boer, Târikh al-Falsafat fî al-Islâm, terj. Abu Rîdah, (Kairo, Dar al-Fikr al-Arabî, 1957), 153.

agama baru di Persia yang kemudian mempengaruhi permikiran Arab pra-Islam.

Namun, menurut Ahmad Amin,[266] pemikiran ingkar pada Tuhan pada masyarakat Arab pra-Islam di atas bukan berasal dari Persia tetapi dari filsafat Yunani purba yang kemudian menyebar ke Iraq, Persia dan lainnya, yang dari sana kemudian masuk ke jazirah Arab. Sementara itu, menurut al-Syahrastani,[267] pemikiran tidak mengakui wujud Tuhan tersebut muncul dari masyarakat Arab sendiri akibat ketidakmampuan pikiran mereka menggapai Dzat Yang Maha Pencipta. Menurut mereka, Adam sebagai manusia pertama muncul dari bumi seperti tumbuhan atau rumput,[268] dan bahwa dunia ini ada dengan sendiri, tanpa pencipta, tanpa pemelihara, tanpa awal dan tanpa akhir.

Lepas dari perdebatan dari mana pemikiran yang tidak mengakui wujud Tuhan tersebut berasal, ilmu teologi membahas persoalan ini untuk menjawab hal tersebut, yang berhubungan dengan Dzat Tuhan sendiri dan dalam hubungan-Nya dengan

---

266 Ahmad Amin, Dluhâ al-Islâm, III, (Bairut, Dar al-Fikr, tt), 131. Para pemikir Yunani purba yang menyatakan bahwa pencipta semesta ini bukan Tuhan, antara lain, Thales (545 SM), Anaximandros (547 SM), Anaximenes (528 SM) dan Heraklitos (480 SM). Menurut Thales, dzat pencipta alam adalah air, menurut Anaximandros adalah angin, menurut Anaximenens adalah tanah, sedang menurut api. Lihat catatan kaki yang diberikan Khudori Soleh pada, Kegelisahan Al-Ghazali, 28.

267 Al-Syahrastani, Al-Milal wa aal-Nihal, II, (Mesir, Maktabah al-Anjilu, 1956), 247-248.

268 Pemikiran ini tidak berbeda dengan konsep evolosi modern. Menurut Teilhard De Chardin (1881-1955), seorang sarjana asal Perancis bahwa seluruh makhluk yang ada di bumi dimulai dari tumbuhan ganggang (alga) yang melulu hidup di air. Tumbuhan ini muncul 500 juta tahun yang lalu. 100 juta tahun kemudian mulai muncul tumbuhan di darat, dan di dalam air bergerak binatang berangka yang pertama, yaitu ikan perisai. Kemudian muncul binatang-bintang bertulang belakang yang dari situ kemudian berkembang menjadi amphibi, dari amphibi mengarah menuju binatang melata (reptil) dan berparu-paru, seperti ular dan binatang menyusui lainnya. Pada taraf ini susunan saraf dan otak telah berkembang.

Dari binatang yang telah tinggi tingkatannya ini muncul primata, yakni kera dan setengah kera. Dibanding binatang lainnya, primata adalah binatang yang paling fleksibel dan paling bisa menyesuaikan diri dengan alamnya, yang dari situ kemudian mencapai puncaknya pada kera-kera "antropoid" (gorilla, orang utan dan gibbon). Otak dan tangan mereka adalah yang paling maju. Akhirnya evolosi sampai pada lonpatan penting, munculnya manusia. Lihat, Franz Dahler, Asal dan Tujuan Manusia, (Yogyakarta, Kanisius, 1988), 74-75.

ciptaan. Yang berkaitan dengan Dzat Tuhan meliputi bagaimana wujud Tuhan, adakah ia sama seperti makhluk (yang diciptakan)?. Bagaimana sifat-sifat yang dimiliki-Nya? Yang berhubungan dengan alam ciptaan, membahas mengapa Tuhan menciptakan semesta atau makhluk? Bagaimana proses penciptaan itu sendiri, adakah semesta diciptakan dari sesuatu yang tidak ada atau dibuat dari bahan yang telah tersedia? Setelah terjadi ciptaan, sejauhmana Tuhan masih ikut campur tangan dalam perkembangan dan pemeliharaan ciptaannya,[269] khususnya pada manusia yang dikaruniai akal? Para teolog (*ahl al-kalâm*) dengan beragam madzhab pemikirannya telah membahas persoalan ini secara detail.[270]

Kedua, tentang kenabian. Sama seperti yang terjadi dalam soal ketuhanan, kemunculan konsep kenabian ini juga disebabkan oleh adanya orang-orang yang tidak percaya pada kenabian.[271] Sebagian masyarakat Arab yang menyembah berhala menganggap bahwa kenabian adalah sesuatu yang mustahil karena Tuhan telah mengangkat para berhala sebagai perantara-Nya (*washilah*); sementara orang-orang Yahudi

269 Pada abad tujubelas, di Inggris muncul persoalan tentang masalah ini yang dikenal dengan istilah "Deisme" yang dipelopori Eduard Hernert (1581-1648). Deisme adalah suatu aliran pemikiran yang mengakui adanya Tuhan yang menciptakan alam semesta. Akan tetapi, setelah alam diciptakan, Allah menyerahkan dunia kepada nasibnya sendiri, karena Dia sebelumnya telah memasukkan hukum-hukum dunia di dalamnya. Segala sesuatu berjalan sesuai dengan hukum-hukum tersebut. Manusia dapat menunaikan tugasnya dalam berbakti kepada Tuhan dengan hidup sesuai dengan hukum-hukum akalnya. Lihat Harun Hadiwiyono, Sari Sejarah Filsafat Barat, 2, (Yogyakarta, Kanisius, 1997), 49.

270 Untuk melihat jawaban-jawaban yang diberikan para tokoh teologi klasik tentang masalah ini, bisa dilihat antara lain pada al-Asy`ari, Maqâlât al-Islâmiyah, (Bairut, al-Maktabah al-`Ashriyah, 1990); `Ali Mushthafâ al-Ghurâbî, Tarikh al-Farq al-Islâmiyah, (Mesir, Maktabah Ali Tabîh, tt) dan `Abd Rahman ibn Hasan, Fath al-Majîd, (Bairut, Dar al-Fikr, 1979). Pembahasan secara tematik dari berbagai madzhab teologi lengkap dengan cara-cara yang digunakan, bisa dilihat antara lain pada Hasyim Hasan, Al-Asas al-Manhajiyah, 27-64 dan 102-136; Athif al-Irâqi, Tajdîd fî al-Madzâhib al-Falsafat wa al-Kalâmiyah, (Kairo, Dar al-Ma`arif, 1983), 51-198.

Pembahasan yang sama dari madzhab Syi`ah, lihat Thabathabai, Inilah Islam, 49-62; Thabathabi, Islam Syi`ah, (Jakarta, Grafiti, 1989), 139-157; Murthadha Muthahhari, Keadilan Ilahi, (Bandung, Mizan, 1992), khususnya pada halaman 11-85.

271 Hasyim Hasan, Al-Asas al-Manhajiyah, 65.

menulis berbagai buku untuk menolak kenabian Muhammad saw atau bahwa kenabian Muhammad saw hanya khusus untuk masyarakat Arab, bukan yang lainnya.[272]

Penolakan pada kenabian ini tidak hanya diberikan oleh kalangan 'luar'. Dikalangan sarjana muslim sendiri terdapat juga pemikiran yang menolak adanya kenabian. Satu di antaranya adalah Ibn Rawandi (lahir, 825 M).[273] Menurutnya, prinsip kenabian bertentangan dengan akal sehat. Jika benar ada seorang nabi yang datang untuk membawa kabar baik dan buruk, perintah dan larangan, maka berarti tidak ada gunanya akal yang diberikan Tuhan dan tidak ada gunanya keharusan analisa dan menjawab dakwahnya, karena persoalan-persoalan yang dibawa telah bisa dicapai oleh akal; sementara jika isi dakwahnya menyalahi prinsip kebaikan dan kejahatan, tidak ada keharusan bagi manusia untuk mengakui kenabiannya.[274]

Namun, menurut Ibrahim Madkur,[275] pernyataan yang diberikan al-Rawandi ini sebenarnya hanya mengulang apa yang pernah disampaikan Muktazilah: menuntut prinsip kebaikan dan kejelekan harus didasarkan rasio, sehingga mereka juga mempertanyatakan apakah keimanan berhukum wajib berdasarkan syara` atau akal? Namun, kaum Muktazilah pada

272 Al-Wahidî, Asbab al-Nuzul, (Kairo, Maktab al-Azhar, 1315 H), 102; al-Syahrastani, Al-Milal wa aal-Nihal, II, 196. Al-Baqilani menulis tanggapan atas pendapat mereka dalam kitabnya yang terkenal, al-Tamhîd. Lihat Al-Tamhîd, (Kairo, Dar al-Fikr al-Arabi, 1947), 147-148.

273 Nama lengkapnya Ahmad ibn Yahya ibn Ishaq al-Rawandi, lahir di Rawan, dekat Isfahan, tahun 210 H/ 825 M. dari keturunan Yahudi. Kapan meninggalnya tidak diketahui secara pasti, tetapi menurut Ibrahim Madkur, Ibn Râwandî pernah berhubungan dengan kaum Muktazilah dan dianggap sebagai salah satu muridnya yang paling cerdas sebelum kemudian balik menyerang Muktazilah. Ibn Rawandi termasuk tokoh yang masih asing dalam diskursus filsafat Islam. Lihat Ibrahim Madkur, Filsafat Islam, 104.

274 Ibid, 107

275 Ibid,108-9. Atas dasar alasan-lasan rasional seperti ini pula al-Rawandi juga menyatakan bahwa sebagian ajaran Islam, seperti shalat, mandi tawaf, melempar jumrah dan sa`i menegasikan prinsip-prinsip akal. Sa`i antara Shafa dan Marwah sebenarnya tidak berbeda dengan sa`i antara gunung Abu Quis dan Hara`, tetapi mengapa dibedakan. Begitu pula, thawaf di Kakbah sebenarnya tidak berbeda dengan thawaf ditempat lain.

umumnya tidak seekstrim ini dalam menggunakan akal, mereka bahkan berusaha memadukan akal dengan wahyu.

Tokoh muslim lain yang mengingkari kenabian adalah al-Razi (865-925 M).[276] Al-Razi menolak kenabian dengan tiga alas an: (1) bahwa akal telah memadai untuk membedakan baik dan buruk, berguna dan tidak berguna. Dengan akal semata manusia telah mampu mengenal Tuhan dan mengatur kehidupannya secara baik, sehingga tidak ada gunanya seorang nabi. (2) tidak ada pembenaran untuk pengistimewaan beberapa orang membimbing semua orang, sebab semua orang lahir dengan kecerdasan yang sama; perbedaan yang ada bukan atas dasar pembawaan tetapi karena pengembangan dan pendidikan. (3) bahwa ajaran para nabi ternyata berbeda atau bahkan bertentangan satu sama lain. Jika benar bahwa mereka berbicara atas Tuhan yang sama mestinya tidak ada perbedaan.[277]

Berdasar kondisi yang demikian, maka para teolog muslim (*mutakallimûn*) berupaya keras untuk membahas dan merumuskan prinsip-prinsip yang menguatkan soal kenabian, meliputi dasar-dasar (*dalîl*) dan bukti-bukti yang mendukung seperti adanya mukjizat, sifat-sifat yang harus dimiliki seperti kemaksuman nabi, dan keharusan adanya nabi penutup.[278]

---

276 Nama lengkapnya Abu Bakar Muhammad ibn Zakariya al-Razi, lahir di Ray, Persia tahun 865 M. dan meninggal di Baghdad tahun 925 M. Selain filosof, ia juga dikenal sebagai dokter dan ahli kimia. Tentang riwayat hidupnya, lihat MM Syarif, Para Filosof Muslim, 31 dan seterusnya; Natsir Arsyad, Ilmuan Muslim Sepanjang Sejarah, 88 dan seterusnya.

277 MM. Syarif, Para Filosof Muslim, 47; Ibrahim Madkur, Filsafat Islam, 109-118; Hasyim Hasan, Al-Asas al-Manhajiyah, 71.

Al-Razi memang dikenal sebagai orang yang ekstrim dalam menggunakan rasio. Ia menyatakan bahwa semua pengetahuan pada prinsipnya bisa diperoleh manusia selama ia menjadi manusia dan akal adalah hakekat kemanusiaan. Akal adalah satu-satunya alat untuk memperoleh pengetahuan tentang dunia fisik dan tentang konsep baik dan buruk; setiap sumber pengetahuan lain yang tidak berasal dari akal hanya omong kosong, dugaan belaka dan kebohongan. Syarif, Para Filosof Muslim, 37-38; Muhsin Mahdi, Al-Farabi dan Fondasi Filsafat Islam, 59.

278 Pembahasan para teolog tentang perincian masalah ini, lihat Hasyim Hasan, Al-Asas al-Manhajiyah, 72; Murtadha Muthahhari, Filsafat Kenabian, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1991). Al-Ghazali juga membahas adanya seorang nabi ini dalam al-Munqidz, 78-84.

Ketiga, tentang hari kebangkitan (*al-ma`âd*). Pembahasan tentang hari kebangkitan atau hari pembalasan[279] ini meliputi: bagaimana kondisi hari kebangkitan tersebut, adakah sama seperti kehidupan di dunia yang terdiri atas jasad-jasad? Bagaimana proses kebangkitan itu sendiri? Apa yang terjadi setelah itu? Adakah kehidupan di hari kemudian tersebut kekal atau juga terbatas seperti di dunia?

Pembahasan soal hari akhir dalam teologi ini dilakukan sebagai jawaban atas orang-orang yang mengingkari adanya hari kebangkitan, seperti sebagian masyarakat Arab dan salah satu sekte Yahudi yang menyatakan bahwa pembalasan (pahala dan siksa) hanya ada di dunia. Tidak ada pembalasan setelah kematian.[280] Juga untuk menanggapi paham sebagian kecil orang Islam sendiri yang mengingkari hari kiamat dan mentakwilkan hari kebangkitan sebagai pembentukan kembali ruh-ruh yang telah mati.[281]

2. Metode Pembahasan Teologi.

Menurut al-Farabi, setidaknya ada empat metode berpikir yang digunakan para sarjana teologi dalam membahas, menyatakan dan mempertahankan ide-idenya. *Pertama*, dengan meminjam istilah al-Jabiri, adalah dengan metode *bayani*, yaitu menyampaikan dan mempertahankan ajaran agama dengan mendasarkan diri pada apa yang secara jelas telah disampaikan dan diterangkan sendiri oleh Rasul. Dari situ, para teolog kemudian mencari dan menguatkannya dengan dalil-dalil logis atau alasan-alasan lain yang rasional. Jika tidak mungkin, karena tekstualitas ajaran memberikan pemahaman yang "lain"

---

279 Hasyim Hasan, Al-Asas al-Manhajiyah, 89-90. Para sarjana muslim sendiri terpecah dalam dua kelompok dalam membahas tentang wujud atau kondisi hari pembalasan. Para filosof menyatakan bahwa kehidupan akhir tersebut hanya berwujud ruhani, bukan jasad; sementara kaum teolog termasuk al-Ghazali menyatakan bahwa saat itu berwujud ruhani sekaligus jasad, persis seperti kehidupan di dunia.

280 Al-Syahrastani, Al-Milal wa al-Nihal, I, 199.

281 Al-Asy`ari, Maqâlât al-Islamiyyin, I, 114

misalnya, mereka akan melakukan takwil atau penafsiran baru sehingga makna-maknanya dapat dipahami dan diterima nalar. Jika cara kedua ini juga tidak mungkin dilakukan karena ajaran Rasul secara tekstual berseberangan atau bertentangan dengan nalar atau pendapat umum misalnya, para teolog tetap akan mempertahankannya dengan argumen bahwa ajaran tersebut tidak mungkin salah, karena ia disampaikan oleh seorang Nabi yang tidak pernah berbohong.[282]

Kedua, metode dialektika (*jadali*), yaitu suatu metode berpikir yang didasarkan atas hukum-hukum logis dan aturan silogisme. Metode dialektika ini sebenarnya sama dengan demonstratif (burhani) yang dipakai dalam filsafat. Bedanya hanya terletak pada sumber atau premis-premis yang digunakan. Dalam aturan burhani, seperti ditulis al-Farabi, premis-premis yang digunakan harus pasti, primer dan teruji secara rasional (hukum akal), tidak cukup didasarkan atas keimanan. Dalam batas-batas tertentu, ketentuan-ketentuan yang diambil dari teks (*nash)* bahkan hanya bisa diterima sejauh selaras dengan hukum logika. Sementara itu, premis teologi lebih didasarkan atas hukum-hukum wahyu yang diterima secara imani, karena ada keyakinan bahwa hukum wahyu lebih tinggi dibanding hukum akal.[283]

Ibn Taimiyah (1263-1328 M), salah seorang tokoh kaum salaf dan murid Ibn Hanbal, pernah mengkritik aturan silogisme dalam metode burhani maupun jadali di atas dengan menyatakan bahwa aturan tersebut tidak dapat digunakan untuk mengenal Tuhan. Sebab, bentuk tertinggi dalam aturan silogisme harus mengandung universal-universal (*kulliyât*) yang ada dalam pikiran, sementara realitas Tuhan tidak berkaitan dengan aspek apapun. Pengetahuan Tuhan hanya bisa diperoleh dengan sikap percaya kepada wahyu-Nya dan dengan menghayati wahyu tersebut menurut bahasa apa adanya.[284]

---

282 Al-Farabi, Ihshâ' al-Ulûm, 131

283 Ibid, 129; al-Iji, Al-Mawâqif, 28-30.

284 Ibn Taimiyah, Al-Fatâwâ, IX, (Kairo, Dar al-Kutub, 1971), 260 dan seterusnya.

Ibn Taimiyah selanjutnya mengkritik aturan silogisme dengan menyatakan bahwa, (1) pengetahuan hasil burhani hanya bersifat dugaan *(zhannî)*, bukan pasti. Pengetahuan silogisme didasarkan atas universal-universal (*kulliyât*) yang ada dalam pikiran, sementara realitas wujud yang ada bersifat partikuler (*juz'iyât*). Artinya, menurut Ibn Taimiyah, pengetahuan hasil silogisme tidak menyentuh persoalan atau realitas yang sesungguhnya, sehingga hasil yang didapatkan tidak bisa dipastikan, tetapi hanya bersifat dugaan (*zhannî)* belaka. (2) Aturan silogisme menimbulkan "lingkaran setan". Pengetahuan silogisme harus dihasilkan dari kesimpulan umum (universal) sedang pengetahuan umum sendiri didasarkan atas pengetahuan-pengetahuan (realitas) yang partikular. (3) Metode silogisme sebenarnya tidak memberikan pengetahuan baru, karena kesimpulan yang diberikan hanya didasarkan atas pengetahuan yang telah ada.[285] Lepas dari kritik Ibn Taimiyah tersebut, yang jelas, seperti dikatakan al-Iji, metode dialektika yang digunakan dalam teologi tidak sama dengan metode demonstratif yang digariskan Aristoteles dan al-Farabi.

Selain itu, perbedaan metode *jadali* (dialektika) dalam teologi dibanding *burhani* (demonstratif) terletak pada tujuan yang ingin dicapai. Seperti ditulis al-Farabi, para teolog menggunakan metode dialektika dalam rangka untuk mempertahankan dan terutama menyerang argumen-argumen lawan, sehingga mereka tidak dapat membantah lagi, baik karena malu, tidak dapat mengutarakan pendapatnya secara memadai atau takut mendapatkan kesulitan. Tegasnya, metode dialektika

285 Ibid; Hasyim Hasan, Al-Asas al-Manhajiyah, 239. Senada dengan itu, Sahrawardi (1154-1192), tokoh sebelum Ibn Taimiyah yang dikenal sebagai bapak iluminasi juga mengkritik rasio. Menurutnya, ada beberapa kekurangan dalam rasio; (1) rasio tidak bisa menggapai seluruh realitas, (2) rasio kadang juga tidak bisa menjelaskan realitas yang telah ditangkapnya, seperti soal warna, (3) prinsip silogisme yang menyatakan bahwa seluruh atribut harus didefinisikan oleh atribut lain akan menggiring pada proses tanpa akhir, ad infinitum, yang itu berarti tidak akan ada absurditas yang bisa diketahui. Lihat Mehdi Aminrazevi, "Pendekatan Rasional Sahrawardi Terhadap Problem Ilmu Pengetahuan", dalam jurnal Al-Hikmah, edisi 04, (Bandung, Des 1992), 71-72.

teologi lebih bersifat ofensif dan apologetik.[286] Ini berbeda dengan metode *burhani* dalam filsafat digunakan lebih untuk memahami dan menggali sebuah kebenaran.

Ketiga, meminjam istilah dalam teori kemunikasi, adalah metode *argumentum ad hominem*. Yaitu, upaya untuk mempertahankan diri dengan cara menyerang dan mencari kesalahan pihak lawan. Para teolog beranggapan bahwa betatapun agama harus dibela dengan segala cara. Salah satunya adalah dengan meneliti "kesalahan-kesalahan" dan hal-hal yang aneh atau mustahil pada agama lain, sehingga jika penganut agama lain menyerang agamanya, mereka dapat menghadapinya dengan menunjukkan "kesalahan-kesalahan" dan kajanggalan-kejanggalan agama lain tersebut. Dengan demikian, para teolog berpikir bahwa mereka telah melindungi agamanya dari gangguan orang lain.[287]

Keempat, mengikuti ajaran Macheavelli, metode menghalalkan segala cara, sekalipun harus berbohong, memutarbalikkan fakta, pencampur-adukan dan seterusnya. Metode ini digunakan karena mereka berpendapat bahwa orang yang menentang agama adalah salah satu dari dua kemungkinan: musuh atau orang bodoh. Jika ia musuh, maka dibenarkan menggunakan kepalsuan dan pemutarbalikan untuk menolak dan mengalahkannya sebagaimana dalam jihad dan peperangan. Jika ia orang bodoh sehingga tidak mengerti kegunaan dan kebaikan dari agamanya, maka diperbolehkan juga untuk menggunakan kebohongan dan pemutar-balikan guna mengantarkan seseorang pada kebaikan dirinya sendiri, seperti dilakukan pada wanita dan anak-anak.[288]

Selain empat metode yang disebutkan al-Farabi di atas, ada satu metode lagi yang disebut dengan analogi realitas non-fisik atas realitas fisik (*qiyâs al-ghâib `alâ al-syâhid*): suatu bentuk analogi dengan menyatukan alasan (*illat*) di antara bentuk

286 Al-Farabi, Ihshâ' al-Ulûm, 133
287 Ibid, 132
288 Ibid, 133

realitas tersebut untuk mengetahui realitas non-fisik yang tidak bisa diobservasi secara indera (jelas).[289] Analogi ini banyak digunakan para teolog dari kalangan Muktazilah, mungkin karena dipengaruhi oleh sikap mereka yang antropormisme dalam teologinya.[290] Namun, metode ini sangat sulit diterapkan, karena sulitnya menetapkan alasan (*illat*) yang sebenarnya di antara keduanya. Karena itu, dikalangan teolog sendiri, khususnya kaum Sunni, terjadi ketidak-konsistenan; suatu saat menggunakan metode ini tetapi pada saat yang lain menolaknya.[291] Al-Juwaini dan al-Ghazali termasuk kalangan teolog Sunni yang menolak metode analogi ini karena tidak bisa dipertanggungjawabkan kebenarannya.[292]

3. Peran Teologi

Al-Farabi tidak memberikan uraian panjang tentang peran-peran dan manfaat yang dapat dimainkan teologi. Akan tetapi, secara tegas ia menyatakan bahwa teologi telah memungkinkan seseorang untuk membela ide-ide dan tindakan-tindakan tertentu yang telah diterangkan Rasul saw dari rongrongan kaum bid`ah.[293] Dengan demikian, teologi telah berjasa dalam menjaga dan mengamankan kelangsungan hidup sebuah agama dan masyarakatnya.

---

289 Hasyim Hasan, Al-Asas al-Majhajiyah, 239; Sami al-Nasyar, Manâhij al-Bahts, 103-106. Menurut al-Nasyar, metode berpikir ini yang kemudian banyak digunakan oleh para teolog muslim khususnya Muktazilah adalah orisinal dari kalangan sarjana muslim sendiri dan bukan karena pengaruh logika formal Yunani.
290 Zurkani Yahya, Teologi al-Ghazali, 34.
291 Al-Asy`ari, Al-Ibânat `an Ushûl al-Diyanah, (Hindia, Haidarabad, tt.), 57
292 Hasyim Hasan, Al-Asas al-Majhajiyah, 241; Al-Nasyar, Manâhij al-Bahts, 103.
293 Al-Farabi, Ihshâ’ al-Ulûm, 129.

4. Pandangan al-Farabi

Al-Farabi mengakui bahwa salah satu subjek kajian teologi adalah masalah ketuhanan: sesuatu yang secara ontologis berada pada peringkat paling tinggi dalam susunan hierarki wujud. Karena itu, dalam perspektif ini, ia menilai teologi sebagai disiplin ilmu yang unggul. Namun, dari aspek metodologi, al-Farabi menyatakan bahwa metode-metode teologi, termasuk *bayani*, *jadali* dan apalagi metode-metode lain yang lebih bersifat apologetik dan menyerang, tidak bernilai dalam upaya untuk mencari kebenaran. Metode *jadali* (dialektika) sendiri yang menggunakan aturan silogisme seperti *burhani* (demonstratif) tidak masuk kategori metode yang valid dan menyakinkan. Sebab, premis-premis utama yang digunakan lebih didasarkan atas pondasi keimanan, bukan sesuatu yang pasti, primer dan teruji secara rasional.

Meski demikian, secara keseluruhan, berkaitan dengan konsepnya tentang pengetahuan dan realisasinya dalam kehidupan, al-Farabi mempunyai penilaian lain dan khas tentang teologi. Menurut Muhsin Mahdi,[294] substansi pemikiran filsafat al-Farabi, berkaitan dengan ilmu dan aplikasinya, bisa dibagi dalam dua bagian penting: teoritis dan praktis. Apa yang disebut filsafat teoritis adalah segala yang hanya berkaitan dengan pengetahuan teori belaka, sementara apa yang disebut dengan filsafat praktis adalah segala yang berkaitan dengan tindakan konkrit manusia. Yang termasuk filsafat teoritis adalah metafisika, matematika dan ilmu-ilmu fisika atau ilmu kealaman, yang secara heirarkis matematika lebih unggul dibanding ilmu kealaman dan metafisika lebih tinggi dibanding matematika. Yang termasuk filsafat praktis adalah filsafat moral dan filsafat politik; filsafat moral berkaitan dengan tindakan individu sementara filsafat politik berhubungan dengan tindakan masyarakat secara keseluruhan. Lebih jelas tentang masalah ini bisa dilihat pada lampiran 3.

294 Muhsin Mahdi, Al-Farabi, 64; al-´Iraqi, Tajdîd fî al-Madzâhib, 234.

Dalam pandangan al-Farabi,[295] pengetahuan adalah satu hal dan realisasi atas apa yang diketahui adalah hal lain. Mengetahui adalah merealisasi objek pengetahuan dalam pikiran dengan cara-cara tertentu, sedang realisasi terhadap apa yang diketahui tidak sekedar begitu; ia masih butuh satu dimensi lain, yakni bagaimana pengetahuan tersebut bisa wujud dalam kehidupan manusia, dalam masyarakat dan negara, dan ini tidak cukup dengan pengetahuan belaka. Al-Farabi sangat memperhatikan dan menekankan persoalan realisasi pengetahuan ini. Bagaimana seseorang merealisasikan sesuatu di luar pengetahuannya sendiri? Bagaimana seseorang mengusahakan agar hal-hal yang diketahui bisa maujud dalam kehidupan? Apakah ilmu-ilmu teoritis (filsafat teoritis) membahas cara-cara merealisasikanya dalam kehidupan, dalam kota-kota dan bangsa? Baginya, filsafat (pengetahuan teoritis atau pengetahuan murni) tidak akan banyak guna dan manfaatnya jika tidak bisa direalisasikan dalam kehidupan konkrit.

Perhatian al-Farabi yang demikian besar terhadap filsafat praktis, menurut Muhsin Mahdi, *pertama*, didasarkan atas hubungan antara apa yang diwahyukan dengan apa yang diketahui oleh akal.[296] Dalam pandangan al-Farabi, jika wahyu, kenabian dan hukum Tuhan dianggap sebagai penghubung utama antara pengetahuan dengan realiasasi, maka ia mesti dipahami tidak sekedar sebagai jenis pengetahuan yang sama yang bisa dicapai oleh nalar atau jenis pengetahuan yang lebih tinggi daripada pengetahuan yang dihasilkan oleh nalar seperti yang dikatakan al-Kindi (806-873 M),[297] tetapi sebagai pengetahuan

---

295 Muhsin Mahdi, Al-Farabi, 65.

296 Ibid, 66.

297 Ibid; Miska M. Amin, Epistemologi Islam, (Jakarta, UI Press, 1983), 38. Di sana dikatakan bahwa dalam pandangan al-Kindî, pengetahuan terbagi dalam dua bagian: Pengetahuan Ilahi (devine science) dan pengetahuan manusiawi (human science). Pengetahuan pertama didasarkan atas wahyu sebagaimana yang tercantum dalam al-Qur'an sedang pengetahuan kedua didasarkan atas pemikiran akal (ratio-reason). Kedua jenis pengetahuan tersebut tidak bertentangan tetapi pengetahuan jenis pertama bisa mengungkap hakekat segala sesuatu sedang pengetahuan jenis kedua hanya mampu

khusus yang telah memiliki syarat-syarat yang diperlukan untuk direalisasikan agar apa yang diketahui tersebut bisa maujud dalam kehidupan manusia, dalam kota-kota dan negera, sehingga orang dapat memahami dengan lebih utuh keluarbiasaan hukum Tuhan, cara komunikasinya, kekonkritannya dan perhatiannya terhadap berbagai jenis pendapat dan aksi.

Kedua, ketidakpuasannya terhadap pendekatan yang lazim digunakan oleh para filosof muslim periode awal dan pendahulu Neo-platonik mereka pada masa Hellenistik.[298] Pendekatan tersebut memusatkan pada keselamatan perorangan sebagai lawan keselamatan umum, pada kebajikan pribadi sebagai lawan kebajikan umum, dan hanya itulah yang dianggap akan membawa kepada keselamatan dan kebajikan orang per-orang. Itu semua tidak sesuai dengan pandangan al-Farabi. Menurutnya, filosof yang hanya memperhatikan dirinya sendiri atau mengutamakan keselamatan pribadinya adalah jenis manusia yang putus asa terhadap politik, terhadap masyarakat kebanyakan. Ia mungkin genius, berpikir dan mengerti banyak persoalan, tetapi tidak memahami posisinya dalam masyarakat, kemungkinan menyumbangkan pikirannya pada mereka.

Kehidupan masyarakat sangat penting dan tidak bisa diabaikan, sebab ia bisa menentukan kehidupan setiap individu, termasuk kehidupan sang filosof sendiri. Lebih jauh, keinginan untuk hidup dalam masyarakat yang mulia, sopan, terhormat, manusiawi dan keinginan untuk menyumbangkan pikiran bagi peningkatan kualitas kehidupan masyarakat bukanlah keinginan yang tidak lazim atau tidak wajar. Sebaliknya, ia adalah ekspresi dari perhatian pada kemanusiaan, semangat kecintaan pada sesama dan kesenangan untuk hidup dalam masyarakat yang baik, dan itu semua adalah harapan warga negara yang baik. Dalam makna seperti inilah al-Farabi menelorkan gagasannya tentang filsafat politik. Ia berusaha memecahkan persoalan-

---

mengungkap bagian-bagian sifat dari objeknya. Artinya, pengetahuan dari wahyu mempunyai nilai lebih dibanding pengetahuan yang dihasilkan olah nalar.

298 Muhsin Mahdi, Al-Farabi, 69-70.

persoalan “apa itu filsafat?” dan “mengapa berfilsafat?” dalam perspektif realisasi seperti ini, bukan sekedar perspektif pengetahuan belaka, meski perspektif pengetahuan tidak berarti ditinggalkan begitu saja.

Karena itu, apa yang diketahui akal, berangkat dari bahasa ke logika, fisika, matematika dan berpuncak pada metafisika; metafisika tidak sekedar berkedudukan sebagai mahkota ilmu tetapi ia harus mampu menjadi pengantar ke ilmu politik. Dalam pandangan al-Farabi, ilmu politik atau tepatnya filsafat politik adalah ilmu yang mempelajari segala sesuatu yang penting untuk pemeliharaan, reformasi dan realisasi filsafat dalam kehidupan konkrit manusia, bagaimana mencapai kebahagiaan dalam kehidupan sekarang maupun yang akan datang.[299] Teologi dan fiqh, meski berurusan dengan persoalan-persoalan wahyu, kenabian dan hukum Tuhan, tetapi dalam pandangan al-Farabi lebih merupakan upaya realisasi atas gagasan-gagasan pokok yang ada dalam nash (al-Qur’an dan hadis), bukan sebagai ilmu dalam makna yang sebenarnya (ilmu murni seperti filsafat).[300] Artinya, dalam keseluruhan konsep keilmuan al-Farabi, teologi dan fiqh dianggap sebagai bagian dari ilmu politik yang berperan sebagai upaya realisasi atas ide-ide sebelumnya yang di hasilkan dari filsafat atau ilmu-ilmu murni.

Dengan demikian, pengklasifikasian teologi ke dalam kelompok ilmu-ilmu praktis dalam pandangan al-Farabi, disebabkan oleh dua hal. *Pertama*, adanya metode yang digunakan. Yakni, karena metode dilektika yang digunakan teologi dianggap lebih rendah nilainya oleh al-Farabi dibanding metode burhani yang digunakan ilmu-ilmu filsafat. *Kedua*, dalam kaitannya dengan konsep keilmuan secara umum, ada penilaian bahwa teologi lebih merupakan realisasi dari ide-ide yang ada

299 Uraian lebih luas gagasan al-Farabi tentang politiknya ini, lihat al-Farabi, Perincian Ilmu Pengetahuan, 123-128.

300 Muhsin Mahdi, Al-Farabi, 66. Ini adalah perspektif baru dan radikal dalam memandang metafisika di satu pihak dan pewahyuan, hukum Tuhan dan kenabian di lain pihak.

dalam filsafat atau pengetahuan murni dalam rangka membangun kualitas masyarakat manusia secara konkrit.

Meski demikian, dalam kategori ilmu politik sendiri teologi masih lebih unggul dibanding fiqh sehingga ia berada di atas fiqh, karena subjek kajiannya adalah persoalan ketuhanan, kenabian dan hari akhir yang ketiganya secara ontologis lebih tinggi nilainya dibanding subjek kajian fiqh yang hanya membahas persoalan undang-undang atau peraturan praktis dari hasil interpretasi atas apa yang diwahyukan Tuhan, bukan Dzat Tuhan itu sendiri. Secara lebih jelas, hubungan teologi dan fiqh dalam kelompok ilmu politik bisa dilihat sebagai berikut:

A. Ilmu Politik (*`ilm al-madani*)
   1. Ilmu politik, berkaitan dengan,
      a. Kebajikan dan kebahagiaan manusia.
      b. Etika dan teori politik.
   2. Teologi Dialektika (*`ilm al-kalâm*), berkenaan dengan,
      a. Rukun iman.
      b. Aturan-aturan religius.
   3. Yurisprudensi (*`ilm al-fiqh*), berhubungan dengan,
      a. Rukun Islam.
      b. Ritus, praktek religius dan perintah-perintah loral legal.

B. AL-GHAZALI.

Teologi dibahas secara khusus oleh al-Ghazali dan ditempatkan dalam kelompok ilmu-ilmu ‘religius’ (*al-`ulûm al-syar`iyah*) kategori fardlu kifayah. Untuk memperjelas pembahasan tentang posisi teologi dalam hierarki ilmu al-Ghazali, diuraikan terlebih dahulu, (1) pandangan al-Ghazali tentang subjek teologi serta perbedaannya dengan ilmu tauhid, (2) metode yang digunakan teologi dan kritik al-Ghazali terhadapnya, (3) kegunaan atau manfaat teologi.

1. Subjek Pembahasan Teologi dan Perbedaannya dengan Ilmu Tauhid.

Menurut al-Ghazali,[301] teologi tidak identik dengan ilmu tauhid tetapi hanya bagian darinya. Bagi al-Ghazali, ilmu tauhid meliputi pengetahuan sekaligus pengamalan dan penghayatannya, sementara teologi lebih merupakan konsep yang apologetik sehingga cakupan ilmu tauhid lebih luas dari teologi.[302]

Pada masa awal Islam, ilmu tauhid memfokuskan diri pada pemahaman dan penghayatan kalimat "*lâ ilâha illa Allâh*" (tiada tuhan selain Allah).[303] Sekelompok orang memahami kalimat ini dengan mengucapkan kalimat tersebut di lisannya yang berarti pengingkaran terhadap ajaran trinitas kaum Nasrani. Namun, kalimat seperti itu juga bisa keluar dari orang-orang munafiq yang hatinya berlawanan dengan lidahnya. Sekelompok orang lain lagi memahami kalimat tersebut dengan membenarkannya sepenuh hati: adanya kesatuan atau kesamaan antara yang diucapkan dengan apa yang diyakini, yang itu dianggap sebagai tauhidnya orang Islam pada umumnya. Sebagian lagi, yang tingkatannya lebih tinggi, menghayati kalimat tersebut dengan sikap dan perbuatan, yakni dengan pandangan bahwa segala sesuatu berasal dari Tuhan tanpa memperhatikan faktor-faktor "antara"-nya. Mereka sepenuhnya menyakini dan menyerahkan semuanya kepada Tuhan.[304] Tauhid merupakan pengejawentahan dari *maqâm* tertinggi ini, yang disebutkan terakhir, yang dari sini

301 Al-Ghazali, Al-Risâlah al-Ladûniyah, 227.

302 Dengan konsep seperti itu, maka perbedaan antara ilmu tauhid dan teologi lebih terletak pada aspek metode dan penghayatan, bukan materi pembahasan. Menurut al-Ghazali, subjek pembahasan ilmu tauhid tidak berbeda dengan subjek pembahasan teologi.

303 Lihat al-Ghazali, Ihyâ', I, 50.

304 Untuk contoh sikap kedua ini al-Ghazali merujuk pada jawaban Abu Bakar ketika para sahabatnya akan mencarikan dokter untuknya saat sakit. Jawabnya, "Tidak usah, aku sudah bertemu dengan dokterku, yaitu yang membuatku sakit". Lihat al-Ghazali, Ihyâ', 49.

orang yang menyakini, mengamalkan dan menghayati disebut *shiddîqîn*.

Untuk memahami dan menghayati kalimat tauhid di atas, orang-orang pada awal Islam, mula-mula berpegang pada al-Qur`an dan hadis-hadis Rasul saw. Pada masa berikutnya, muncul para pemikir muslim yang banyak berbicara tentang argumen-argumen rasional dan menggunakan konsep-konsep filsafat disekitar persoalan tauhid. Dari sinilah kemudian muncul istilah teologi (*kalâm*) dalam ilmu tauhid yang pada saatnya menjadi lebih dikenal yang diambil dari sikap mereka yang banyak berbicara (*mutakallimûn*).[305] Artinya, di sini mulai terjadi pergeseran atau penyimpangan dari makna tauhid yang lebih bersifat pengamalan dan penghayatan kepada teologi yang apologetis. Pendapat ini didukung oleh `Abd al-Razîq, bahwa nama "kalâm" berasal dari "mutakallimûn" yang diberikan kepada orang-orang yang banyak membahas masalah aqidah sebelum ilmu ini dibukukan, sehingga setelah dibukukan ilmu ini diberi nama teologi (*ilm kalâm*).[306]

Al-Ghazali menyesalkan adanya pergeseran istilah "tauhid" kepada "teologi" (*kalâm*) ini.[307] Dengan pergeseran tersebut maka tauhid yang berarti peng-esa-an Tuhan di dalam hati dan tindakan yang merupakan inti aqidah Islam yang dibawa Rasulullah saw telah bergeser menjadi hanya sebuah cara dalam membahas dan mempertahankan aqidah, sehingga pengertian tauhid sebagaimana yang dipahami dan dihayati masyarakat

---

305 Al-Ghazali, Risalah al-Ladûniyah, 228.

306 Musthafa `Abd al-Raziq, Tamhîd li Târîkh al-Falsafat al-Islâmiyah, (Kairo, Lajnah al-Ta'lif wa al-Nasyr, 1959), 265.

307 Al-Ghazali, Ihyâ', 50. Menurut Yasir, perkembangan teologi secara umum bisa dibagi dalam dua tahapan. Tahap pertama, teologi bersifat kreatif, berfungsi mewujudkan dasar-dasar kepercayaan, baik kepada orang Islam sendiri maupun kepada non-muslim. Artinya, teologi merupakan usaha untuk membuat orang yakin dan bisa menghayati kebenaran Islam. Ini berlaku sampai kepopuleran Muktazilah. Tahap kedua, teologi bersifat statis, defensif dan apologetik. Pada tahap kedua ini, teologi lebih disibukkan dengan usaha-usaha untuk memperkuat aqidah sendiri dari rongrongan kaum bid`ah. Al-Ghazali hidup ketika teologi berada pada tahap kedua ini. Lihat, Yasir Nasution, Manusia Menurut al-Ghazali, 21; Abd al-Rahmân Baidlâwî, Madzâhib l-Islâmiyah, I, (Bairut, Dar al-Ilm li al-Malayîn, 1971), 13-14.

Islam pada periode awal tidak tertampung sepenuhnya dalam fungsi teologi. Malahan, teologi dalam pengertian sebagai pembahasan masalah-masalah aqidah dengan cara dialektis rasional merupakan suatu bentuk yang tidak dikenal, bahkan bibit pertumbuhan yang menjurus ke sana sudah ditentang oleh umat Islam periode awal.

Dengan pengertian seperti itu, maka teologi dalam pandangan al-Ghazali berarti hanya sebagai aspek apologetik dari ilmu tauhid. Artinya, perbedaan antara ilmu tauhid dengan teologi terletak pada aspek metode dan penghayatan, bukan materi pembahasannya. Ini sesuai dengan uraian al-Ghazali dalam *al-Munqidz* bahwa kemunculan teologi lebih dikarenakan adanya kebutuhan akan pembelaan aqidah yang benar dari rongrongan kaum bid`ah.[308]

Tentang subjek kajian, subjek teologi sama dengan subjek ilmu tauhid, terdiri atas tiga hal: Allah dengan segala sifat-Nya, kenabian dengan segala kaitannya, dan hari akhir dengan segala kandungannya.[309] Al-Ghazali memang menganggap tiga hal yang menjadi subjek ilmu tauhid itu merupakan pokok-pokok keimanan,[310] sehingga dalam konsep al-Ghazali, ilmu yang membahas pokok-pokok keimanan ini disebut sebagai ilmu tauhid atau yang dikenal juga sebagai teologi.

Pertama, tentang Tuhan dengan segala sifat-sifatnya mencakup tiga pembahasan; (1) tentang dzat Tuhan, meliputi 10 pokok masalah, yakni mengetahui wujud Tuhan, keqadiman-Nya, kekekalan-Nya, bahwa Tuhan bukan essensi (*jauhar*),

---

308 Al-Ghazali, Al-Munqid, 35. Meski demikian, pengertian teologi yang diberikan al-Ghazali ini tidak sepenuhnya disetujui oleh para tokoh Asy`ariah sesudahnya. Al-Ijî (w. 1354 M) misalnya, mendefinisikan teologi sebagai ilmu yang bisa memantapkan aqidah Islam dengan mengemukakan argumen dan menolak keraguan. Artinya, al-Ijî juga memasukkan keterangan-keterangan para ahli bid`ah untuk memantapkan aqidah mereka yang keliru sebagai teologi. Al-´Ijî, Al-Mawâqif, 7. Begitu juga Taftazani (w. 1389 M) mendefinisikan teologi sebagai ilmu tentang aqidah Islam dengan dalil-dalilnya yang menyakinkan. Abd al-Râziq, Tamhîd, III, 262. Menurut Abd al-Râziq, perbedaan ini disebabkan adanya perbedaan dalam melihat posisi akal dalam masalah aqidah. Ibid, 264.
309 Al-Ghazali, Risâlah al-Ladûniyah, 227.
310 Al-Ghazali, al-Munqid, 70.

bukan jisim, bukan aksiden *(aradl),* tidak dikenai arah tertentu, tidak menempati ruang tertentu, bersifat Esa dan bisa dilihat dengan mata kepala di akherat kelak; (2) tentang sifat-sifat yang berkaitan dengan dzat-Nya, meliputi 10 pokok masalah, seperti bahwa Dia Maha Mengetahui, Maha Mendengar, Maha Berkehendak dan seterusnya; (3) tentang sifat-sifat perbuatan-Nya (*sifat fî af`âlihi*) yang berhubungan dengan makhluk seperti bahwa perbuatan makhluk diciptakan oleh-Nya, pengangkatan Rasul adalah sepenuhnya hak prerogatif Tuhan dan bukan sebuah kewajiban bagi-Nya, juga bahwa Tuhan berhak untuk membebani makhluk di atas batas kemampuannya.[311]

Kedua, tentang kenabian, bahwa kenabian tidak bertentangan dengan hukum akal,[312] bahkan kebutuhan manusia akan kenabian adalah sama seperti kebutuhan orang sakit kepada dokter, dan bahwa kenabian Muhammad saw. adalah sebagai pamungkas dan pelurus atau perombak (*nâsikh*) atas ajaran-ajaran nabi sebelumnya.[313] *Ketiga*, tentang hari akhir, meliputi antara lain keyakinan adanya *makhsyar* (hari manusia dikumpulkan setelah kematian), pertanyaan malaikat Munkar Nakir di kubur, adanya siksa kubur, timbangan amal di akherat, *shirat al-mustaqîm,* dan lainnya.[314]

---

311 Al-Ghazali, Ihyâ', 137-148; Al-Ghazali, "Qawâ`id al-`Aqâid fî al-Tauhîd", dalam Majmû`ah Rasâil, 92-159. Di sini al-Ghazali membedakan antara sifat dzat dengan sifat perbuatan Tuhan. Sebelumnya, para teolog Syi`ah juga membedakannya. Menurut Thabathabai, sifat dzat adalah sifat yang tergantung hanya pada sesuatu yang diberi sifat tanpa mempertimbangkan faktor lain, seperti hidup, pengetahuan dan kuat, yang hanya tergantung pada pribadi yang hidup, tahu dan mampu. Sementara itu, sifat perbuatan tidak hanya tergantung pada sesuatu yang disifati tetapi juga menuntut adanya faktor dari luar dan baru bisa dipahami setelah adanya faktor luar tersebut, seperti mencipta; mencipta baru bisa dimengerti setelah adanya bukti ciptaan. Wujud diri Tuhan sendiri tidak cukup untuk membawa sifat-sifat perbuatan ke dalam keberadaan-Nya kecuali setelah adanya bukti ciptaan. Begitu pula dengan sifat-sifat perbuatan yang lain. Thabathabai, Islam Syi`ah, 148-149

312 Konsep ini dimaksudkan sebagai jawaban atas pernyataan kaum Barâhimah bahwa kenabian bertentangan dengan akal sehat, karena akal telah mampu menggapai apa yang baik dan buruk, apa yang diperlukan manusia dan yang harus ditinggalkan. Pendapat kaum Barâhimah ini sama seperti pendapat al-Rawândi dan al-Râzî dalam pembahasan kenabian pada bab di atas.

313 Al-Ghazali, Ihyâ', 148.

314 Ibid, 148-150.

2. Metode Teologi dan Kritik al-Ghazali Terhadapnya.

Sejak beberapa masa sebelum al-Ghazali, seperti dikatakan Rahman,[315] teologi telah terpola dalam bentuknya yang dialektik. Setiap karya teologi penuh dengan persoalan-persoalan rasional tentang aqidah dari orang yang dianggap bid`ah atau sesat oleh penulisnya, sehingga perlu dibantah secara rasional pula agar persoalan-persoalan tersebut bisa dipatahkan. Makin dirinci masalahnya, makin banyak persoalan dan jawaban yang dimuat di dalamnya.

Al-Ghazali tidak mengingkari metode yang telah mempola pada teologi tersebut. Ia sendiri bahkan juga menggunakan metode dialektik seperti itu ketika menyerang kaum filosof dan kaum batiniyah. Akan tetapi, al-Ghazali sangat kritis terhadap metode teologi. Ia menganggap bahwa metode teologi yang dialektis adalah tidak sempurna, baik untuk memuaskan dahaganya akan pengetahuan realitas berbagai hal maupun untuk menjatuhkan argumen para penentang teologi sendiri.[316]

Al-Ghazali mengkritik metode teologi tersebut lewat dua sisi: pertama, mengkritik teologi dalam kapasitasnya sebagai teolog (*mutakallim*); kedua, mengkritik teologi dalam posisinya sebagai seorang sufisme yang mencari pengalaman spiritual langsung tentang Tuhan dan realitas tentang sesuatu.[317] Sebagai seorang teolog, al-Ghazali mengakui perspektif religius dan intelektual teologi, bahkan ia mengklaim teologi berakar dari al-Qur'an[318] dan menegaskan perlunya teologi dalam masyarakat,

---

315 Fazlur Rahman, Islam, (Chicago, Chicago University Press, 1979), 85; Zurkani Yahya, Teologi al-Ghazali, 86.

316 Al-Ghazali, Al-Munqidz, 36.

317 Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 210.

318 Al-Ghazali, Permata al-Qur`an, 27. Di sini, teologi dilukiskan sebagai salah satu dari tiga ilmu yang merupakan intisari al-Qur`an. Dua ilmu lainnya adalah yurisprudensi (fiqh) dan "ilmu tentang kisah-kisah yang diceritakan dalam al-Qur`an dan pengetahuan tentang apa yang terkait dengan para nabi, pengingkar Tuhan dan musuh-musuh-Nya". Teologi adalah ilmu tentang "argumen-argumen Tuhan terhadap orang kafir dan perselisihan-Nya dengan mereka". Ibid, 27-33.

demi membela kepercayaan mereka dari rongrongan kaum bid`ah.[319]

Akan tetapi, ia juga menyadari adanya kekurangan teologi dalam hal metodologi. Minimal ada tiga hal yang menjadi kekurangan teologi dalam hal ini. Pertama, bahwa metode teologi lebih didasarkan atas keimanan dan rasionalisasi yang tercemari silogisme palsu.[320] Premis-premis teologi diterima terutama atas dasar iman, padahal keimanan mempunyai implikasi tingkat tertentu dari sebuah pengetahuan. Menurut al-Ghazali,[321] pengetahuan yang semata didasarkan atas iman berada pada tingkat lebih rendah dibanding pengetahuan ilmiah atau filsafat yang didasarkan demonstrasi apodeiktik (*al-burhân*) dan lebih rendah lagi bila dibanding dengan pengalaman mistik (*dzauq*). Al-Ghazali menyebut iman sebagai derajat cahaya dan silogisme palsu sebagai hijab kegelapan. Ia mengidentifikasi mutakallimun dengan kelompok terbaik di antara mereka yang terhijab oleh campuran cahaya dan kegelapan.[322]

Kedua, tidak adanya sikap kritis terhadap premis-premis yang di pergunakan. Al-Ghazali tidak menolak peminjaman premis-premis dari para penentang teologi, tetapi ia menentang tidak adanya sikap kritis dalam pengambilan premis-premis tersebut. Sebagai contoh adalah premis yang digunakan kaum teolog untuk mendemonstrasikan kepercayaan mendasar dari agama: penciptaan alam oleh Tuhan. Menurut al-Ghazali, premis yang digunakan bukan merupakan premis primer yang terbukti kebenarannya dengan dirinya sendiri.[323]

---

319 Al-Ghazali, Ihyâ', 58.
320 Al-Ghazali melihat beberapa cacat dalam pemakaian silogisme mutakallmun. Untuk memperbaiki cacat ini ia menulis beberapa karya tentang logika Aristoteles dalam cara yang belum pernah dilakukan sebelumnya oleh para teolog atau fuqaha. Al-Ghazali, Permata Al-Qur`an, 28; Al-Ghazali, Tahâfut al-Falâsifah, 76.
321 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 211. Ini sama dengan kritik yang diajukan al-Farabi kepada teologi sehingga ia menempatkan teologi dibawah ilmu-ilmu filosofis.
322 Al-Ghazali, Misykât al-Anwâr, 291.
323 Al-Ghazali, Tahâfut al-Falâsifah, 84. Di sini al-Ghazali juga mengkritik al-Bâqillânî karena memasukkan premis-premis dan bukti-bukti yang digunakan dalam demonstrasi kepercayaan religius sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari aqidah. Al-Ghazali Fashl al-Tafriqah, 238; al-Ghazali, Tauhidullah, (Surabaya, Risalah Gusti, 1999), 178.

Ketiga, tidak adanya penggunaan akal secara maksimal dalam upaya pengembangan metode teologi. Di sini, al-Ghazali mengkritik kaum teolog semasanya yang tidak berusaha lebih jauh untuk mengembangkan konsep dan metodologi teologi tetapi hanya terpaku pada otoritas para pendahulu seperti al-Asy`ari dan al-Baqilani, sehingga mereka mudah menyerang dan menuduh kafir terhadap orang-orang yang tidak sependapat dengan dua tokoh teologi Sunni di atas.[324] Al-Ghazali termasuk korban dari sikap seperti itu ketika ia berbeda pendapat dengan al-Asy`ari dalam soal sifat-sifat Tuhan.

Adapun dari sisi pencarian pengalaman spiritual secara langsung, al-Ghazali mengkritik keterbatasan yang inhern pada metode teologi, yakni bahwa ia tidak memusatkan pada pengetahuan intuitif tentang hakekat realitas.[325] Karena itu, teologi tidak memuaskan bagi orang-oang yang berusaha mencari hekakat segala sesuatu, seperti dirinya.[326] Sebagian dari para pendahulu teologi memang ada yang telah mencoba membela ortodoksi dengan studi tentang hakekat berbagai hal seperti studi tentang substansi, aksiden-aksiden dan prinsip-prinsip wujud, tetapi pembahasannya tidak tajam sehingga tidak memberi hasil yang memuaskan.[327]

3. Kegunaan Teologi.

Sebelum membahas kegunaan teologi dalam pandangan al-Ghazali, terlebih dahulu diuraikan penilaian tokoh-tokoh

---

324 Al-Ghazali mengecam ahli teologi Sunni yang menyatakan bahwa menyimpang dari doktrin al-Asy`ari adalah kafir dan bahwa berbeda dengannya adalah sesat. Al-Ghazali, Fashl al-Tafriqah, 238-39; al-Ghazali, Tauhidullah, 177-79. Kitab Fashl al-Tafriqah ditulis sebagai jawaban atas tuduhan kufur yang dilontarkan pengikut al-Asy`ari kepada al-Ghazali.
325 Al-Ghazali, Permata Al-Qur`an, 28.
326 Al-Ghazali, Al-Munqidz, 36.
327 Osman Bakar, Hierarki Ilmu, 211. Tidak adanya kemampuan teologi untuk mengobati dahaga keilmuannya yang berusaha mencari hakekat segala sesuatu inilah yang menyebabkan al-Ghazali meninggalkan teologi untuk kemudian memilih tasawuf.

sebelumnya terhadap teologi. Menurut al-Ghazali,[328] ada dua golongan besar yang terlalu ekstrim (*ghalw* dan *isrâf*) dalam menilai teologi. *Pertama*, golongan yang berpendapat bahwa teologi sama sekali tidak berguna bahkan merupakan bid`ah dalam agama, sehingga dihukumi haram. Golongan ini terdiri dari berbagai golongan ahli hadis, termasuk di antaranya tokoh-tokoh ahli fiqh seperti Mâlik ibn Anas (716-795 M), al-Syafi`i (767-820 M), Ahmad ibn Hanbal (780-855 M). Al-Syafi`i diriwayatkan pernah menyatakan bahwa orang yang berbuat dosa besar selain syirik adalah masih lebih baik daripada mempelajari teologi. Karena itu, al-Syâfii menetapkan hukuman fisik dan mental terhadap pengikut teologi, yakni didera dengan pelepah kurma dan dibawa keliling negeri sambil dijelaskan bahwa itulah ganjaran orang yang meninggalkan al-Qur`an dan Hadis, dan mengambil teologi sebagai pegangannya. Imam Mâlik diriwayatkan pernah melarang orang pengikut bid`ah dan hawa nafsunya untuk dijadikan saksi. Yang dimaksud ahli bid`ah adalah kaum teolog. Ibn Hanbal disebutkan pernah menegaskan bahwa kaum teolog tidak beruntung selamanya dan mereka dianggap termasuk orang zindiq.[329]

Golongan pertama ini, menurut al-Ghazali,[330] berargumentasi dengan sikap para sahabat dan pengikutnya yang tidak mau membicarakan masalah-masalah aqidah seperti pembicaraan kaum teolog. Keengganan tersebut bukan dikarenakan mereka tidak tahu tetapi demi untuk menghindari dampak buruknya. Mereka juga beralasan bahwa jika teologi termasuk agama niscaya Rasul saw akan memberi perintah untuk mempelajarinya sebagaimana beliau memerintahkan para sahabat untuk mempelajari masalah *istinja'* (aturan bersuci sesudah buang air) dan *faraidl* (aturan pembagian harta warisan).[331] Kenyatannya, Rasul tidak pernah menganjurkannya

328 Al-Ghazali, Ihyâ', 124.
329 Ibid.
330 Ibid, 125.
331 Alasan seperti ini pernah juga digunakan oleh al-Ghazali saat menangkis tuduhan kufur yang dilontarkan para pengikut Asy`ariyah terhadapnya, karena ketidaksetujuanya

bahkan melarang berbicara banyak tentang taqdir, masalah yang banyak dibahas dalam teologi.

Kedua, golongan yang berpendapat bahwa teologi adalah ilmu yang paling penting untuk mendekatkan diri kepada Tuhan sehingga ia dihukumi sebagai fardlu `ain. Pemikiran ini dianut oleh para mutakallimin. Al-Ghazali menjelaskan argumentasi golongan ini dalam menyanggah argumen-argumen golongan pertama, baik secara tekstual, rasional maupun lewat data-data sejarah.[332] Dari argumen tekstual, golongan ini mempertanyakan argumen nash tentang larangan yang diberikan kelompok pertama mengenai pembahasan aqidah menurut teologi. Kenyatannya, menurut mereka, banyak ayat al-Qur`an yang justru memacu orang untuk mengenalnya.[333] Tentang argumen rasional, al-Ghazali mengungkap tiga alasan. Pertama, jika teologi dilarang dan dianggap bid`ah karena mempergunakan konsep-konsep baru seperti "jauhar" dan "aradl" yang tidak dikenal pada masa sahabat, maka bagaimana dengan ilmu-ilmu lain seperti tafsir, fiqh, hadis dan lainnya yang juga mempergunakan konsep-konsep baru yang tidak dikenal pada masa sahabat? Karena itu, mempergunakan konsep-konsep baru tersebut untuk maksud-maksud baik adalah sama halnya dengan membuat bejana air dalam bentuk yang baru untuk keperluan-

---

tentang konsep sifat-sifat Tuhan yang diberikan al-Asy`ari. Menurut al-Ghazali, pokok keimanan hanya meliputi tiga aspek: ketuhanan, kenabian dan hari akhir. Soal sifat Tuhan tidak termasuk pokok (ushul) keimanan melainkan hanya cabang (furu`) yang karena itu mereka yang tidak sependapat tidak bisa dikafirkan. Alasan kecabangannya adalah bahwa masalah sifat-sifat Tuhan sebagaimana diberikan al-Asy`ari tersebut tidak pernah diajarkan oleh Rasul; seandainya termasuk masalah pokok tentu Rasul menyampaikannya. Al-Ghazali, Fashl al-Tafriqah, 247; al-Ghazali, Tauhidullah, 207-208.

332 Al-Ghazali, Ihyâ', 124.

333 Merujuk pada, antara lain, QS. al-Baqarah, 111: "Tunjukkan burhân (bukti kebenaranmu) jika kamu adalah orang yang benar"; QS. Al-Anfâl, 42, "agar orang yang binasa itu binasa dengan keterangan yang nyata dan agar orang yang hidup itu hidup dengan keterangan yang nyata pula". Maksudnya, menurut tafsir Departemen Agama, agar orang-orang kafir tidak mempunyai alasan untuk tetap dalam kekafiran dan orang-orang yang beriman bisa beriman dengan bukti yang nyata. Ayat-ayat lain yang dijadikan dasar oleh golongan kedua ini, lihat al-Ghazali, ibid. 126.

keperluan yang diperbolehkan. Kedua, jika teologi ditentang karena pengertian konsep-konsep yang digunakan tidak sesuai dengan pengertiannya yang semula, padahal yang dimaksud dengan semua itu hanya sebagai argumen bagi temporalnya semesta, keesaan Tuhan dengan segala sifat-sifat-Nya sebagaimana yang ditetapkan wahyu, maka di mana letak terlarangnya mengenal Allah melalui argumen? Ketiga, jika teologi dilarang karena membawa dampak permusuhan dan fanatisme di kalangan umat, sesuatu yang memang dilarang oleh agama, maka bagaimana dengan ilmu-ilmu lain seperti hadis, tafsir dan fiqh yang kenyataanya juga bisa menumbuhkan sifat angkuh, ambisius dan sejenisnya, sesuatu yang juga dilarang oleh agama?[334]

Argumen-argumen rasional seperti di atas juga pernah disampaikan al-Asy`ari ketika berusaha membela dan menyatakan pentingnya teologi dari serangan orang-orang yang tidak menyukainya. Pertama, benar bahwa Rasul saw. memang tidak pernah membahas teologi tetapi beliau juga tidak pernah mengecam atau menganggap sesat terhadap orang-orang yang mendiskusikan teologi. Artinya, tuduhan bid`ah pada kaum teolog yang dilontarkan para penentangnya juga berlaku pada para penentangnya sendiri, karena mereka menganggap sesat terhadap orang-orang yang tidak dianggap sesat oleh Rasul saw. Kedua, bahwa tidak adanya pembahasan teologi dari Rasul dan sahabatnya bukan karena mereka bodoh melainkan semata karena tidak adanya kebutuhan mendesak meski prinsip-prinsip dasarnya sendiri telah ada dalam al-Qur`an.[335]

Tentang dasar dari fakta sejarah, golongan kedua ini menyatakan bahwa perdebatan (*mujâdalah*) dan berargumentasi atas kebenaran pendapat sudah di lakukan oleh sebagian

---

334 Ibid, 125. Dengan argumen rasionalnya yang seperti ini maka jelas bahwa teologi adalah benar-benar dialektik. Model argumen yang dialektis seperti ini pernah juga digunakan oleh al-Ghazali ketika berdialok untuk menjatuhkan kaum bathiniyah. Al-Ghazali, Al-Munqid, 57-67.

335 Al-Asy`ari, "Risalah Pembelaan bagi Pengkajian Ilmu Kalam", dalam Nurkholish Madjid (ed), Khazanah Intelektual Islam, 101-117.

sahabat.[336] Di antara mereka adalah `Abd Allah ibn Abbas (w. 687 M) ketika diutus khalifah Ali ibn Abu Thalib (656-661 M) untuk berdialog dengan kaum Khawarij dan berhasil menyadarkan 2.000 pasukan golongan ini untuk kembali kepada Ali. Adapun kenyataan bahwa pada masa sahabat tidak banyak terjadi perdebatan karena kebutuhan untuk itu memang tidak banyak di samping bahwa tujuan dari perdebatan itu sendiri kembali kepada kesadaran akan kekeliruan, sehingga jika telah tercapai maka tidak perlu diperluas dan diperdalam. Selain itu, bahwa pada saat itu teologi dan ilmu-ilmu lain belum dibukukan. Jika fiqh misalnya, dibenarkan untuk dibukukan agar dapat dimanfaatkan oleh masyarakat, mengapa teologi tidak diperbolehkan, padahal maksudnya sama?

Menurut al-Ghazali,[337] menilai teologi sebagai sesuatu yang tidak berguna dan tercela dalam segala kondisi atau menilai teologi sebagai ilmu yang sangat penting dan utama dalam segala situasi adalah penilaian yang tidak tepat. Dalam pandangan al-Ghazali,[338] kegunaan teologi berkaitan erat dengan kondisi aqidah masing-masing orang dan masyarakat. Al-Ghazali menggambarkan empat golongan manusia dengan situasi aqidah tertentu dan sikap yang berbeda. *Pertama*, mereka yang sudah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dengan aqidah yang benar sementara kehidupan sehari-harinya disibukkan untuk beribadah dan bekerja. *Kedua*, mereka yang cenderung menolak aqidah yang benar karena kufur atau memeluk aqidah yang bid`ah, baik disebabkan fanatisme maupun karena dibesarkan dalam lingkungan aqidah yang seperti itu. *Ketiga*, mereka yang sudah beraqidah yang benar, baik dengan taqlid atau berdasar argumen takstual, tetapi kemudian menjadi ragu karena pengaruh argumen-argumen rasional yang dibawa kaum bid`ah. *Keempat*,

336 Al-Ghazali, Ihyâ’, 126-127.
337 Ibid, 127.
338 Al-Ghazali, Al-Iqtishâd fî al-Iqtiqâd, 9. Al-Iqttishâd adalah karya monumental al-Ghazali dalam bidang teologi ditulis sekitar tahun 1095 M di Baghdad, sebelum menjalani hidup sufi. Abd al-Rahman Baidlawi, Mu`allafât al-Ghazâlî, (Kairo, al-Majlis al-A`lâ li Ri`âyat al-Funun, 1961), 16.

masyarakat awam yang beraqidah sesat dan menunggu bimbingan yang benar dari kaum cendekiawan.

Dalam empat golongan manusia tersebut, menurut al-Ghazali,[339] teologi hanya bisa dimanfaatkan untuk golongan ketiga; itupun sebatas yang diperlukan untuk membuat mereka sadar tentang aqidah yang benar. Untuk golongan pertama, teologi tidak boleh diberikan karena justru bisa meragukan mereka akan aqidah yang sudah dianutnya dengan baik. Begitu pula untuk golongan kedua, teologi tidak berguna karena sesuai dengan pengalaman sejarah, orang-orang seperti mereka hanya bisa disadarkan dengan pedang. Teologi juga tidak berguna bagi golongan keempat, karena justru bisa melanggengkan kesesatan, disebabkan fanatisme. Dengan uraian tersebut, al-Ghazali menyatakan bahwa teologi tidak bisa dianggap sebagai ilmu yang sangat penting dan utama dalam segala situasi atau masuk dalam kategorikan sebagai "*fardlu `ain*" (wajib untuk setiap orang) melainkan hanya penting dalam kadar dan kepentingan tertentu serta masuk dalam kategori "*fardlu kifayah*". [340]

4. Hukum Mempelajari Teologi.

Penetapan hukum "fardlu kifayah" atas teologi tersebut didasarkan atas argumen bahwa setiap orang hanya diwajibkan untuk membenarkan (*tashdîq*) dengan seyakinnya terhadap aqidah yang benar meski tanpa argumen. Jika ditimpa keraguan dalam aqidahnya maka wajib baginya untuk kembali sadar dan menyakini kebenaran aqidah yang dianutnya. Untuk itu, diperlukan orang yang mampu menyadarkannya dan di sinilah teologi berfungsi sebagai fardlu kifayah, seperti dokter yang diperlukan ketika ada penyakit.[341] Dalam kaitan inilah al-Ghazali juga menyatakan bahwa ilmu fiqh lebih unggul dibanding teologi karena kebutuhan terhadap fiqh berlaku untuk semua orang dan

339 Al-Ghazali, Al-Iqtishâd, 7-9
340 Ibid, 9
341 Ibid, 10

tanpa mengenal waktu, sementara kebutuhan terhadap teologi hanya bersifat insidentil, yakni ketika ditimpa keraguan.[342]

Penilaian di atas dikuatkan dalam *Ihyâ'* yang bahkan lebih terinci karena menyangkut operasionalnya. Menurut al-Ghazali,[343] karena termasuk fardlu kifayah, maka setiap negeri harus memiliki ahli teologi dan karena itu pula teologi harus diajarkan secara khusus dalam rangka pengkaderan, tidak secara umum kepada masyarakat. Ada tiga syarat bagi seseorang yang bisa dikader sebagai seorang teolog: (1) berotak cerdas dan fasih dalam berbicara, (2) bermental ilmuwan dan tidak terlibat dalam usaha-usaha yang menyibukkan, (3) mempunyai karakter religius, bertaqwa dan membangun. Orang yang tidak mempunyai tiga kriteria ini sulit diharapkan berhasil dalam mempelajari teologi dan berhasil menunaikan tugasnya sebagai ahli teologi dalam masyarakat.

Adapun operasionalnya dalam masyarakat, al-Ghazali menilainya secara kondisional menurut aturan fiqh. Menurutnya,[344] sesuatu dianggap haram karena tiga alas an: pertama, karena esensinya (*li dzâtihi*) seperti minuman keras karena memabukkan dan bangkai karena kamatiannya; kedua, karena faktor lain di luar dirinya *(li ghairihi*) seperti jual beli saat adzan salat Jum`ah dikumandangkan; ketiga, karena dampak buruk (*madlarat*) yang bakal ditimbulkannya. Alasan ketiga ini terbagi dua: ada yang membawa mudlarat secara mutlak, sedikit atau banyak, seperti racun; ada yang mudlaratnya terjadi ketika banyak, seperti madu. Madu yang diminum banyak menyebabkan kepanasan (*mudlarat*). Masalah yang pertama hukum asalnya adalah haram, sedang yang contoh kedua hukum

342 Ibid. Dengan penegasan ini tampak objektivitas yang tinggi dari al-Ghazali, karena saat menyusun kitab ini, al-Ghazali sedang dalam posisinya sebagai ahli teologi, bukan sebagai ahli fiqh atau sufistik; sesuatu yang langka dikalangan penulis klasik yang umumnya memuji dan menonjolkan bahwa ilmu yang disusunnya adalah ilmu yang paling utama dibanding ilmu-ilmu lain. Al-Ghazali, Ihyâ', I, 26-27; Zurkani Yahya, Teologi al-Ghazali, 90.
343 Al-Ghazali, Ihyâ', I, 129
344 Ibid, 127

asalnya adalah boleh. Dengan demikian, penetapan hukum dalam masalah ini bersifat kondisional, sesuai dengan kadar mudlarat yang ditimbulkannya.

Dalam penerapannya terhadap teologi, al-Ghazali menegaskan bahwa teologi mempunyai manfaat dan madlarat.[345] Dari sisi mudlaratnya, teologi bisa menjadi haram, tetapi dari sisi kemanfaatannya teologi bisa wajib sesuai dengan kondisi ojeknya. Mudlarat teologi bagi keyakinan yang sudah benar antara lain adalah mengesankan ketidakpastian, menggoyahkan aqidah dan melonggarkan keyakinan yang sudah mantap; mudlaratnya yang lain bisa melanggengkan aqidah bid`ah bagi penganutnya karena teologi menambah fanatisme terhadap aqidah yang dipeluknya meski sesungguhnya tidak benar. Adapun manfaatnya adalah mengawal aqidah yang benar yang sudah menjadi keyakinan masyarakat dan memeliharanya dari gangguan ahli bid`ah dengan argumen rasional-dialektis.

Dengan memperhatikan aspek manfaat dan mudlaratnya, al-Ghazali kemudian merinci hukum mempelajari teologi sesuai dengan kondisi objektif yang ada pada pribadi seseorang atau kondisi sosial yang ada.[346] Dari sisi pribadi, al-Ghazali melarang (mengharamkan) memberikan teologi kepada masyarakat awam, baik mereka yang sudah beraqidah benar maupun bid`ah karena hal itu akan membawa madlarat; pada yang pertama dapat menggoyangkan aqidah sedang pada pihak kedua justru melanggengkan kebid`ahan aqidah yang dianutnya. Ini sama dengan memberikan teologi kepada golongan pertama dan keempat, seperti yang diterangkan dalam *al-Iqtishâd*. Namun, dari segi kondisi pribadi pula, al-Ghazali membolehkan dan bahkan mewajibkan untuk memberikan teologi kepada orang yang telah beraqidah benar tetapi kemudian diragukan oleh argumentasi ahli bid`ah dan tidak ada cara lain untuk menyadarkannya kecuali lewat teologi. Ini sama dengan memberikan teologi kepada golongan ketiga dalam *al-Iqtishâd*.

345 Ibid,
346 Ibid, 128

Adapun dari segi kondisi sosial, al-Ghazali melarang memberikan teologi kepada masyarakat yang tidak dikhawatirkan adanya intimidasi ahli bid`ah. Akan tetapi, jika ada kekhawatiran ke arah sana karena ahli bid`ah merajalela di suatu negeri, maka teologi boleh diberikan kepada anak-anak muslim untuk membentengi mereka dari pengaruh bid`ah dengan materi teologi yang di sesuaikan dengan kemungkinan keraguan yang di timbulkannya serta tingkat pemahaman mereka.[347]

Dengan uraian di atas, maka apa yang ditulis al-Ghazali dalam *Ihyâ'* tidak menyalahi (tetap konsisten) terhadap apa yang ditulis sebelumnya dalam *al-Iqtishâd*, bahkan lebih terinci dengan memperhatikan aspek psikhologis, sosiologis dan pragmatis disamping aturan fiqhiyah sendiri. Dengan penilaian yang demikian, al-Ghazali juga bisa membenarkan dan mempertemukan pendapat dua golongan ekstrem di atas,[348] dan pendapatnya ini tidak bertentangan dengan yang ditulis dalam kitab berikutnya, *Iljâm*. Di dalam kitab yang disebut terakhir,[349] al-Ghazali memang melarang masyarakat untuk memperdalam pembahasan masalah aqidah dan mempelajari argumen-agumen rasional yang selain dari al-Qur`an yang semua itu termasuk dalam tata kerja teologi. Namun, pelarangan tersebut sesuai dengan judul dan tujuan penulisan kitabnya, yaitu semata demi menghindarkan masyarakat awam dari bahaya teologi sehingga tidak termasuk untuk orang-orang tertentu, terutama dalam

---

347 Untuk keperluan ini, dari segi materi al-Ghazali telah menyiapkan dua karya tentang teologi: Al-Risâlah al-Qudsiyah untuk materi teologi ringan dan Al-Iqtishâd fî al-I`tiqâd untuk untuk materi teologi berat. Penggunaannya disesuaikan dengan tingkat pemahaman dan keraguan yang dihadapi. Ibid, 128.

348 Al-Ghazali kelihatanya memang selalu berusaha untuk mempertemukan pendapat-pendapat yang berbeda atau bertentangan. Selain masalah hukum teologi ini, al-Ghazali juga mempertemukan antara fiqh dengan tasawuf lewat karya monumentalnya, Ihyâ'; juga berusaha mempertemukan atau menafsirkan dua hadis yang bertentangan, yakni hadits tentang perpecahan dikalangan umat Islam lewat karyanya, Fashl al-Tafriqah.

349 Lihat al-Ghazali, Iljâm al-`Awâm `an `Ilm al-Kalâm, 305; Al-Ghazali, Tauhidullah, 81. Dalam kitab tersebur, selain melarang mendalami masalah aqidah, al-Ghazali juga melarang orang awam untuk melakukan takwil ayat-ayat atau hadis yang dianggap mutasyâbihat. Kitab Iljâm ini ditulis beberapa saat sebelum wafat, setelah 10 tahun menjalani latihan sufisme. Zurkani Yahya, Teologi al-Ghazali, 92.

rangka pengkaderan ahli teologi dalam masyarakat. Hanya saja, pelarangan dalam *Ihyâ'* dan *al-Iqti¡âd* disebabkan adanya madlarat yang dikandung atau diakibatkan dari teologi,[350] sementara pelarangan dalam *Iljâm* didasarkan atas alasan adanya suatu bid`ah tercela (*madzmûmah*) yang itu bertentangan dengan sunnah *mahmûdah* (terpuji).

Ketentuan fardlu kifayah yang diberikan al-Ghazali atas teologi di atas juga tidak bertentangan dengan apa yang ditulis dalam *al-Jawâhir*, yang menyatakan bahwa teologi termasuk ilmu yang mulia karena argumen-argumennya banyak diambilkan dari al-Qur`an.[351] Sebab, ilmu-ilmu lain yang argumentasinya di ambilkan dari al-Qur`an juga ada yang diberi status hukum sama seperti teologi.[352] Artinya, ilmu yang dianggap mulia karena didasarkan atas argumen dari al-Qur`an tidak hanya teologi sehingga itu tidak menghalangi kedudukan teologi sebagai kategori fardlu kifayah, dengan perincian: <u>pertama</u>, teologi tidak boleh diberikan kepada masyarakat awam; <u>kedua</u>, teologi hanya boleh dimanfaatkan dalam situasi mendesak, baik untuk kepentingan pribadi maupun masyarakat; <u>ketiga</u>, ahli teologi tetap diperlukan dalam suatu masyarakat yang diwariskan lewat pengkaderan atas orang tertentu.[353] [.]

---

350 Al-Ghazali, Ihyâ', 37. Di situ dikatakan bahwa alasan dilarangnya pembahasan teologi dalam forum bebas sehingga dimasukan dalam kategori fardlu kifayah adalah demi menghindarkan masyarakat awam dari 'khayalan-khayalan kosong' para ahli bid`ah.

351 Al-Ghazali, Permata Al-Qur`an, 27.

352 Di dalam tulisannya tersebut al-Ghazali membagi ilmu yang digali dari al-Qur`an dalam tiga tingkatan. Tingkat pertama, tingkat yang paling rendah, terdiri atas ilmu bahasa Arab, ilmu gramatika (nahwu), ilmu qira'ah, ilmu mahraj dan ilmu menulis huruh arab. Tingkat kedua, tingkat yang lebih tinggi yang digali dari inti al-Qur`an terdiri atas sejarah para nabi, teologi dan ilmu fiqh. Tingkat paling tinggi adalah ilmu tentang Tuhan (ma`rifah). Al-Ghazali, Ibid, 22-36.

353 Bandingkan dengan Zurkani Yahya, Teologi al-Ghazali, 94.

BAB V
PERBANDINGAN AL-FARABI DAN AL-GHAZALI

Setelah dilakukan kajian secara mendalam dalam bab-bab sebelumnya terhadap pandangan al-Farabi dan al-Ghazali tentang dasar-dasar keilmuan dan teologi Islam (*ilm al-kalâm*), dari aspek ontologis, epistemologis dan aksiologis, juga prioritas masing-masing atas ketiga aspek tersebut, maka pada bab ini pandangan keduanya akan dipertajam dalam sebuah analisa perbandingan. Tiga masalah yang dikomparasikan adalah persoalan dasar-dasar hirarki keilmuan yang mereka buat, pandangannya tentang teologi Islam, dan latar belakang yang mendorong lahirnya pemikiran keduanya.

A. Hirarkhi Ilmu

Suatu ilmu ditempatkan pada posisi utama dan dianggap penting di banding ilmu-ilmu yang lain didasarkan atas tiga pertimbangan: ontologis, epistemologis dan aksiologis. Dasar ontologis berkaitan dengan hubungan suatu ilmu dengan realitas wujud yang menjadi subjek kajiannya. Di sini al-Farabi dan al-Ghazali sepakat bahwa realitas wujud tersusun secara hierarkis atas beberapa tingkat. Tingkat yang paling rendah adalah dunia kasat mata, di atasnya adalah alam langit yang terdiri atas bintang-bintang, kemudian alam ghaib di mana malaikat dan wujud-wujud halus bersemayam, kemudian alam yang lebih ghaib lagi dan seterusnya sampai pada realitas paling ghaib dan Tuhan sendiri sebagai realitas paling tinggi dan sumber segala relitas di bawahnya. Menurut al-Farabi dan al-Ghazali, suatu ilmu dianggap penting dan ditempatkan pada posisi utama atau atas dalam hierarki keilmuan jika subjek kajiannya berkenaan dengan realitas paling tinggi dalam hierarki wujud, Tuhan.

Sebaliknya, suatu ilmu dianggap rendah dan ditempatkan pada posisi bawah dalam hierarki keilmuan jika subjek kajiannya hanya berkenaan dengan benda-benda bumi atau yang kasat mata.

Dasar epistemologis berkaitan dengan metode yang digunakan suatu ilmu dalam menghasilkan sebuah kesimpulan atau pengetahuan. Dalam hal ini, al-Farabi dan al-Ghazali juga sepakat bahwa metode yang dikenal dan digunakan untuk menghasilkan pengetahuan tidak sama tingkat validitasnya. Suatu metode ada yang dianggap lebih baik dan lebih valid dibanding metode yang lain sehingga pengetahuan-pengetahuan yang dihasilkan masing-masing metode juga berbeda tingkat kepercayaannya. Menurut al-Farabi, pengetahuan yang paling tinggi dan unggul adalah yang dihasilkan dari metode silogisme (*qiyâs*) yang teralisasikan dalam bentuk metode demonstratif (*burhânî*), di bawahnya adalah pengetahuan yang dihasilkan dari metode induksi (*tashaffuh*), kemudian retoris (*khuthâbîyah*); sementara menurut al-Ghazali, pengetahuan yang paling tinggi dan menyakinkan adalah yang dihasilkan dari *kasyf* (pengalaman intuitif secara langsung), diikuti di bawahnya adalah pengetahuan yang dihasilkan dari dalil-dalil wahyu atau teks (*al-naql*), kemudian pengetahuan yang dihasilkan dari rasio (*al-`aql*).

Dasar aksiologis berkaitan dengan tingkat kemanfaatan suatu ilmu bagi pemiliknya dan bagi kemanusiaan. Menurut al-Farabi, suatu ilmu dianggap baik dan berguna jika mampu membawa si empunya kepada kebahagiaan tertinggi, yakni bertindak dan bersatu dengan Tuhan yang ini semua terealisasikan dalam bentuk aktualisasi nilai-nilai positif dari diri yang bersangkutan dalam kehidupan secara maksimal. Jelasnya, ilmu yang baik, unggul dan berguna adalah ilmu yang mampu mendorong kesadaran seseorang untuk mengaktualisasikan nilai-nilai ilahiyah dalam pribadi dan kehidupannya. Sementara itu, dalam pandangan al-Ghazali, suatu ilmu dianggap baik dan terhormat jika ia merupakan ilmu yang penting dan harus dicari

oleh setiap muslim karena berhubungan dengan soal-soal agamanya, yang berhukum wajib, sunnah, mubah atau *madzmûmah* (tercela).

Di antara tiga dasar keilmuan di atas, al-Farabi ternyata lebih menekankan aspek epistemologis, kemudian aspek ontologis dan disusul aspek aksiologis, sehingga susunan hirarki ilmunya dimulai dari ilmu-ilmu filosofis sebagai yang teratas dan dianggap paling penting, disusul kemudian logika dan bahasa. Ilmu-ilmu filosofis di tempatkan pada posisi tertinggi karena metode berfikir yang digunakan adalah demonstratif (*burhânî*) yang merupakan metode paling unggul di antara metode berfikir yang ada. Ilmu filosofis ini sendiri kemudian dibagi dalam empat cabang, yaitu metafisika, ilmu-ilmu matematika, ilmu politik dan ilmu-ilmu kealaman. Metafisika diletakkan paling atas karena subjek kajiannya adalah Tuhan, sesuatu yang secara ontologis adalah paling unggul, disusul matematika karena subjeknya benda-benda langit, ilmu politik karena subjeknya manusia yang lebih unggul daripada benda-benda alam yang merupakan subjek ilmu-ilmu kealamaan.

Sementara itu, dari tiga dasar di atas, al-Ghazali juga lebih memperhatikan aspek epistemologis disusul kemudian aksiologis dan ontologis, sehingga susunan hirarki ilmunya dimulai dari ilmu-ilmu religius (*al-`ulûm al-syar`iyyah*) sebagai kelompok ilmu yang terhormat dan penting, disusul di bawahnya adalah ilmu-ilmu rasional (*al-`ulûm al-`aqliyyah*). Ilmu-ilmu religius sendiri, dari aspek kegunaan (aksiologis) terbagi dalam kategori *fardlu `ain* dan *fardlu kifayah*, sedang ilmu-ilmu rasional terbagi dalam kategori *fardlu kifayah*, *fadlilah*, *mubah* dan *madzmumah* (tercela).

Dengan demikian, dalam soal penyusunan hirarki ilmu, kesamaan al-Farabi dan al-Ghazali terletak pada aspek ontologis. Yakni, keduanya sepakat bahwa realitas wujud ini tersusun secara hirarkis atas beberapa tingkat. Realitas paling tinggi adalah Tuhan sendiri sekaligus sebagai sumber segala realitas, disusul di bawahnya adalah alam paling ghaib, kemudian alam

ghaib di mana para malaikat dan wujud-wujud halus bersemayam, kemudian alam langit yang terdiri atas bintang-bintang dan paling rendah adalah dunia kasat mata. Pengetahuan yang paling unggul adalah pengetahuan yang subjek kajiannya berkaitan dengan realitas tertinggi, Tuhan; sebaliknya, pengetahuan yang paling rendah adalah pengetahuan yang subjek kajiannya hanya berkenaan dengan benda-benda dunia, benda-benda kasat mata.

Perbedaan di antara keduanya, *pertama*, aspek epistemologis. Menurut al-Farabi, pengetahuan yang paling tinggi adalah yang didasarkan pada kekuatan rasio yang terefleksikan dalam bentuk metode demonstratif (*burhânî*), disusul kemudian pengetahuan yang didasarkan atas metode induktif atau dialektis (*jadâlî*). Dalam konsep al-Farabi, wahyu harus diterima berdasarkan pertimbangan rasional dan menyakinkan, bukan sekedar imani atau kepercayaan. Wahyu yang diterima secara imani dan dijadikan premis atau dasar berpikir tidak dinilai sebagai sesuatu yang pasti dan menyakinkan sehingga hasilnya kalah valid dibanding metode demonstratif. Sementara itu, dalam pandangan al-Ghazali, pengetahuan yang paling tinggi adalah yang didasarkan atas pengalaman langsung pada realitas (*kasyf*) atau intuitif, diikuti kemudian pengetahuan yang digali dari ajaran wahyu, kemudian pengetahuan yang didasarkan atas kekuatan akal atau rasio.

Kedua, aspek aksiologis. Dalam pandangan al-Farabi, suatu pengetahuan harus digunakan untuk merealisasikan nilai-nilai ketuhanan dalam pribadi dan kehidupan; pengetahuan yang mampu mendorong terciptanya kondisi demikian adalah pengetahuan yang paling baik dan ungul. Sementara itu, dalam pandangan al-Ghazali, pengetahuan harus digunakan untuk mengenal dan mengabdi kepada Tuhan. Pengetahuan yang paling baik dan berguna adalah pengetahuan yang sangat dibutuhkan manusia untuk mendekat dan mengabdi kepada-Nya. Jelasnya, dalam pandangan al-Farabi, pengetahuan digunakan untuk "menurunkan" Tuhan ke bumi atau untuk

"memanusiakan" Tuhan; sebaliknya, dalam pemikiran al-Ghazali, pengetahuan digunakan justru untuk "menaikkan" manusia ke langit atau untuk "mentuhankan" manusia. Tegasnya, pemikiran al-Farabi lebih bersifat *antropormisme* sedang al-Ghazali bersifat *teosisme*.

Bagan
Al-Farabi dan al-Ghazali Tentang Dasar-Dasar Keilmuan

	Ontologis	Epistemologis	Aksiologis	Keterangan
al-Farabi	Realitas wujud tersusun secara hirarkis, mulai dari Tuhan sebagai Zat yang paling tinggi dan ghaib sampai pada benda-benda bumi yang paling rendah dan kasat mata. (*Hierarki wujud*)	Sumber pengetahuan yang paling tinggi dan utama adalah rasio atau akal, disusul kemudian *naql*, teks atau wahyu. Kebenaran ajaran wahyu ditentukan dan diukur dari rasio. (*Rasio - wahyu*)	Pengetahuan digunakan untuk "menurunkan" Tuhan ke bumi, memahami sifat dan perbuatan-Nya untuk kemudian diaplikasikan dalam diri dan perilaku manusia. (*Antropormisme*).	Lebih memperhati-kan aspek epistemologis kemudian ontologis dan aksilogis. (*Epistem - Ontologis - aksiologis*)
al-Ghazali	Sama dengan al-Farabi. (*Hierarki wujud*)	Sumber pengetahuan yang paling tinggi adalah *kasyf* (intuisi), kemudian wahyu atau *naql*, disusul kemudian rasio atau akal. (*Kasyf - naql - rasio*)	Pengetahuan digunakan untuk "menaikkan" manusia ke langit, untuk mengenal, mengabdi dan "bersatu" kepada Tuhan. (*Teosisme*).	Lebih memperhati kan aspek epistemologis kemudian aksiologis dan ontologis. (*Epistem – aksiologis-ontologis*)

Berdasarkan perbedaan epistemologis dan aksiologis di atas, susunan hirarki ilmu yang dibuat al-Farabi dan al-Ghazali akhirnya juga berbeda. Al-Farabi hanya mengangkat ilmu-ilmu filosofis yang terbagi dalam empat cabang, yakni metafisika, ilmu matematika, politik dan ilmu kealaman, ditambah kelompok ilmu logika dan bahasa. Sementara itu, al-Ghazali membagi dan

menyusun ilmu-ilmu terdiri atas ilmu agama dan ilmu rasional, di mana ilmu-ilmu religius sendiri terbagi dalam kategori fardlu `ain dan fardlu kifayah, sedang ilmu-ilmu rasional terbagi atas *kategori fardlu kifayah, fadilah, mubah, dan madzmumah*.

B. Teologi Islam

Dalam kajian teologi Islam, al-Farabi dan al-Ghazali juga mempunyai pandangan sendiri yang berbeda. Menurut al-Farabi, subjek teologi Islam adalah seluruh ajaran yang disampaikan Nabi Muhammad saw yang berkaitan dengan keyakinan dan alam ghaib, mulai dari masalah ketuhanan, malaikat, hari pembalasan dan seterusnya. Tegasnya, subjek kajian teologi berkaitan dengan persoalan-persoalan teoritis. Sementara itu, dalam pandangan al-Ghazali, subjek teologi Islam hanya mencakup tiga hal: masalah ketuhanan, kenabian dan hari akhir. Masalah ketuhanan ini sendiri meliputi sifat-sifat yang berkaitan dengan Tuhan dan hak-hak prerogatif Tuhan, masalah kenabian mencakup urgensitas dan fungsi-fungsi kenabian, sedang masalah hari akhir berkisar soal siksa kubur, timbangan amal, *shirât al-mustaqîm*, surga dan neraka. Meski demikian, keduanya sepakat bahwa masalah-masalah yang menjadi subjek kajian teologi ini, secara ontologis, adalah sesuatu yang penting dan utama. Karena itu, keduanya sepakat bahwa secara ontologis, teologi adalah disiplin keilmuan yang sangat penting dan unggul sehingga al-Ghazali sendiri menyatakan bahwa siapapun yang ingin selamat agama dan akheratnya harus mempelajari ilmu teologi ini.

Berkaitan dengan persoalan metodologi, al-Farabi menyatakan bahwa metode berpikir yang biasa digunakan dalam teologi Islam terdiri atas empat model: (1) metode *bayani* (eksplanatif), (2) metode *jadali* (dialektika), (3) metode *argumentum ad hominem* (membela diri dengan menyalahkan orang lain), (4) metode menghalalkan segala cara. Sementara itu, menurut al-Ghazali, penalaran teologi lebih banyak

menggunakan metode dialektika. Namun, terhadap persoalan ini, al-Farabi dan al-Ghazali ternyata sepakat bahwa metode-metode teologi ini lemah dan tidak mencapai derajat valid. Al-Ghazali sendiri bahkan mengkritik metode dialektika teologi ini dengan menyatakan, (1) metode dialektika teologi telah tercemari silogisme palsu, (2) metode dialektika tidak kritis terhadap premis-premis yang digunakan, (3) metode dialektika teologi tidak menggunakan nalar secara maksimal dalam upaya pengembangan metodologis ke arah yang lebih baik dan sempurna.

Karena itu, al-Farabi maupun al-Ghazali juga sepakat bahwa metode teologi tidak dapat diandalkan untuk mencapai kebenaran dan kalah valid dan meyakinkan dibanding metode lain. Bedanya, bagi al-Farabi, metode dialektika kalah valid dibanding demonstratif (*burhâni*) sementara dalam penilaian al-Ghazali, metode dialektika teologi kalah meyakinkan dibanding metode intuitif (*dzauq*). Meski demikian, harus juga segera dikatakan bahwa bagi al-Ghazali, teologi tetap dianggap lebih unggul dibanding ilmu-ilmu rasional, karena sumber-sumbernya didasarkan atas *naql* (*wahy*), sesuatu yang lebih utama dibanding akal atau rasio.

Dalam aspek kegunaan, al-Farabi melihat bahwa teologi, dalam kaitannya dengan seluruh keilmuan dan keharusan realisasinya, lebih merupakan ilmu praktis daripada sebuah ilmu dalam arti yang sesungguhnya, yaitu ilmu teoritis yang benar-benar ingin mencari kebenaran. Maksudnya, teologi lebih merupakan sebuah disiplin ilmu yang berfungsi untuk mensosialisasikan dan merealiasasikan ide-ide yang lahir dari ilmu-ilmu teoritis murni sebagaimana ilmu politik yang berperan sebagai penterjemah dan “sosialisasi” dari ilmu-ilmu filosofis. Karena itu, teologi tidak dapat dianggap sebagai ilmu yang penting dan menentukan. Sementara itu, dalam pandangan al-Ghazali, teologi tidak bisa diberikan pada setiap orang, apalagi orang awam karena metode dialektika yang digunakannya. Selain itu, teologi hanya bisa diberikan kepada orang-orang

tertentu yang membutuhkan, tidak pada setiap orang, sehingga teologi masuk dalam kelompok ilmu-ilmu religius kategori *fardlu kifâyah*, bukan *fardlu `ain*.

Dengan demikian, dalam kaitannya dengan teologi Islam ini, persamaan al-Farabi dan al-Ghazali terletak pada, *pertama*, subjek kajian. Yakni keduanya mengakui bahwa subjek kajian teologi Islam adalah sesuatu yang sangat penting dan mempunyai kedudukan tinggi dalam hirarki wujud. Bedanya, menurut al-Farabi, subjek kajian teologi mencakup segala sesuatu yang bersifat teoritis dalam agama, sementara dalam pandangan al-Ghazali, subjek kajian teologi hanya terdiri atas tiga masalah: ketuhanan, kenabian dan hari akhir. *Kedua*, metode yang digunakan. Keduanya sepakat bahwa metode penalaran yang digunakan dalam teologi adalah metode yang lemah dan tidak memenuhi validitas sebuah metodologis. Bedanya, dalam konsep al-Farabi, metode teologi yang dideduksikan dari wahyu lebih rendah tingkat validitasnya dibanding demonstratif (*burhânî*) yang rasional, sedang dalam konsep al-Ghazali, metode dialektika teologi berada di bawah *kasyf* atau intuisi.

Adapun perbedaan antara al-Farabi dan al-Ghazali terletak dalam aspek kegunaan. Dalam penilaian al-Farabi, teologi lebih merupakan ilmu praktis daripada sebuah ilmu teoritis yang sesungguhnya yang berusaha mencari kebenaran, sehingga teologi tidak dapat dikategorikan sebagai sebuah disiplin keilmuan tersendiri melainkan dianggap sebagai sub-bagian ilmu politik yang berfungsi sebagai sosialisasi ilmu-ilmu filosofis. Sementara itu, dalam pandangan al-Ghazali, teologi tidak bisa digunakan kepada semua orang tetapi hanya pada orang tertentu yang memang membutuhkan dan dalam kadar tertentu, tidak berlebihan, sehingga ia tidak dapat dianggap sebagai disiplin ilmu yang penting secara utuh melainkan sebuah ilmu yang hanya ada jika dibutuhkan. Sedemikian, sehingga dalam klasifikasi al-Ghazali, teologi masuk kelompok ilmu-ilmu religius kategori *fardlu kifayah*, bukan *fardlu `ain*.

Selain itu, perbedaan antara al-Farabi dengan al-Ghazali juga terletak pada prioritas yang diberikan di antara tiga basis keilmuan teologi. Al-Farabi lebih memperhatikan masalah epistemologi (metode), disusul aksiologis (kegunaan) tanpa memperhatikan aspek ontologis (subjek kajian). Sedemikian, sehingga dalam hubungannya dengan keseluruhan konsep keilmuannya, teologi ditempatkan di bawah ilmu-ilmu filosofis, karena metode teologi kalah valid dibanding ilmu-ilmu filosofis. Secara aksiologis, teologi ditempatkan sebagai sub-bagian ilmu-ilmu politik, karena ia dianggap lebih bersifat praktis yang berfungsi sebagai sosialisasi dan realisasi dari ilmu-ilmu teoritis atau wahyu. Tegasnya, teologi dianggap sebagai ilmu agama yang bersifat praktis sehingga ditempatkan sebagai sub-bagian dari ilmu-ilmu politik yang bertugas untuk mensosialisasikan ide-ide yang dihasilkan dari ilmu-ilmu filosofis yang bersifat teoritis.

Sementara itu, al-Ghazali memperhatikan masalah ontologis, kemudian epistemologi dan akhirnya aksiologis. Karena itu, dalam keseluruhan konsep keilmuannya, teologi tetap dianggap sebagai disiplin ilmu yang unggul dan lebih tinggi dibanding ilmu-ilmu rasional, karena basisnya adalah masalah ketuhanan dan bersumberkan wahyu. Akan tetapi, karena validitas metode dialektika teologi kalah meyakinkan dibanding metode intuisi (*dzauq*), teologi akhirnya ditempatkan di bawah pengetahuan hasil *kasyf*, dalam gugusan ilmu-ilmu religius. Lebih dari itu, teologi sendiri tidak dianggap sangat penting karena manfaatnya yang tidak dapat diberikan kepada semua orang. Jelasnya, dalam pandangan al-Ghazali, teologi adalah disiplin ilmu keagamaan yang lebih unggul dibanding ilmu-ilmu rasional. Akan tetapi, dalam gugus ilmu-ilmu kegamaan sendiri, teologi tidak dapat dianggap sebagai disiplin ilmu yang sangat penting dan valid karena metode dan urgensinya yang lemah.

Secara lebih jelas, persamaan dan perbedaan antara al-Farabi dan al-Ghazali dalam masalah teologi dapat dilihat dalam bagan berikut:

Bagan
Teologi dalam Pandangan al-Farabi dan al-Ghazali

	Ontologis	Epistemologis	Aksiologis	Keterangan
al-Farabi	Subjek kajiannya mencakup segala sesuatu yang bersifat teoritis dalam agama.	Metode yang digunakan terdiri atas bayani, jadali (dialektika), argumentum ad hominem, dan menghalalkan segala cara. Semua metode ini kalah valid dan berada di bawah metode demonstratif (burhani)	Sebagai ilmu praktis yang berfungsi untuk mensosialisasi kan ide-ide dari ilmu-ilmu teoritis.	Memperhatikan aspek metode (epistemologi) dan kemudian kegunaan (aksiologis), tanpa memperhatikan aspek subjek kajian (ontologis).
al-Ghazali	Sabjek kajiannya hanya terdiri atas tiga hal: ketuhanan, kenabian dan hari akhir.	Metode yang dIgunakan adalah dialektika. Validitas metode ini berada di bawah ilmu-ilmu intuitif (kasyf)	Hanya berguna untuk orang-orang tertentu dan dalam kadar tertentu (kategori ilmu agama fardlu kifayah)	Memprioritaskan aspek ontologis, epistemologis dan aksiologis.

C. Latar Belakang Pemikiran.

Mengapa al-Farabi berpendapat bahwa sumber dan metode yang paling utama adalah rasional demonstratif, sementara al-Ghazali menyatakan *kasyf*, kemudian *naql* (teks wahyu) dan rasio? Mengapa al-Farabi lebih mengunggulkan ilmu-ilmu filsofis sementara al-Ghazali lebih cenderung pada ilmu-ilmu tasawuf dan berusaha mengangkat ilmu-ilmu religius di atas ilmu-ilmu rasional?

Setidaknya ada dua hal yang dapat dilihat dalam masalah ini. *Pertama*, adanya pengaruh *trend* zaman yang terjadi saat itu. Dalam uraian di atas tampak bahwa al-Farabi hidup pada masa di mana teologi Muktazilah berada pada jurang kehancurannya,

sementara pemikiran filsafat sedang menuju pada puncaknya. Pada masa al-Farabi, di Baghdad, di mana ia belajar dan menghabiskan masa mudanya, al-Asy`ari sebagai salah seorang tokoh Muktazilah menyeberang ke golongan salaf karena tidak adanya masa depan yang baik bagi Muktazilah dan besarnya tekanan dari kelompok lain. Sementara itu, di Damaskus dan Aleppo, di istana pangeran Saif al-Daulah tempat al-Farabi menghabiskan masa tuanya berlangsung kajian-kajian filsafat secara intens dan serius dan al-Farabi sendiri terlibat dalam kajian-kajian tersebut. Artinya, ada kecenderungan dan pengaruh yang besar dari filsafat terhadap tata kehidupan al-Farabi.

Sebaliknya, pada masa al-Ghazali, di Baghdad, pemikiran filsafat mulai banyak disalahgunakan dan ajaran-ajaran agama dilalaikan. Saat itu, seperti dikatakan al-Ghazali sendiri, tidak sedikit orang meninggalkan kewajiban agama dengan alasan belajar filsafat atau terlalu mempercayai pemikiran filsafat dan melupakan pemikiran atau ilmu-ilmu keagamaan. Di sisi lain, aliran Syi`ah dan kaum kebatinan terus berusaha mengacaukan pemikiran keagamaan masyarakat Sunni dan menggoyang kekuasaan Bani Saljuk lewat gerakan-gerakan keagamaan yang dilancarkannya. Dalam persaingan politik dan pemikiran seperti ini, teologi oleh al-Ghazali dinilai tidak mampu memberikan solusi yang memuaskan terutama bagi mereka yang mencari hakekat segala sesuatu seperti al-Ghazali sendiri.

Kedua, adanya kecenderungan pribadi dari masing-masing tokoh. Jelas bahwa al-Farabi dan al-Ghazali mempunyai kecenderungan tertentu. Al-Farabi lebih gandrung pada ilmu-ilmu filosofis sementara al-Ghazali cenderung kepada sufisme. Kenyataan ini, antara lain, bisa dilihat dengan ditinggalkannya jabatan hakim di Bukhara oleh al-Farabi demi mempelajari filsafat, juga ditinggalkannya posisi sebagai guru besar teologi dan fiqh di Baghdad oleh al-Ghazali untuk menjalani laku sufisme. Dari sini bisa dipahami mengapa al-Farabi menempatkan teologi di bawah ilmu filosofis dan al-Ghazali

menempatkannya di bawah *kasyf* dan menilainya sebagai ilmu yang tidak memuaskan [.]

BAB VI
PENUTUP

Berdasar uraian di atas dapat disimpulkan sebagai berikut. *Pertama*, dasar-dasar keilmuan al-Farabi terdiri atas dasar ontologis, epistemologis dan aksiologis. Di antara ketiganya, al-Farabi lebih memperhatikan aspek epistemologis, disusul kemudian ontologis dan aksiologis. Karena itu, dalam susunan hirarki ilmunya ilmu-ilmu filosofis ditempatkan di atas ilmu-ilmu religius karena secara epistemologis metode-metode yang digunakan dalam ilmu-ilmu filosofis dianggap lebih valid dan meyakinkan daripada metode yang dipakai dalam ilmu-ilmu religius. Dalam rumpun ilmu-ilmu filosofis sendiri, metafisika ditempatkan dalam tingkat paling atas karena subjek kajiannya (ontologis) adalah Tuhan, sesuatu yang paling tinggi, disusul kemudian ilmu matematika (termasuk di dalamnya astronomi) karena subjeknya adalah benda-benda langit sesuatu yang lebih unggul dibanding benda-benda bumi, kemudian ilmu politik yang mempunyai subjek kajian tentang manusia dan terakhir ilmu-ilmu fisika yang bersubjek kajian tentang benda-benda bumi.

Dasar-dasar keilmuan al-Ghazali juga terdiri atas dasar ontologis, epistemologis dan aksiologis. Akan tetapi, al-Ghazali lebih memprioritaskan pada aspek epistemologis dan aksiologis serta kurang memperhatikan aspek ontologis. Karena itu, susunan hirarki ilmu dimulai dari ilmu-ilmu religius (*ulûm al-syar`iyah*) disusul di bawahnya adalah ilmu-ilmu rasional (*ulûm al-`aqliyah*). Ilmu-ilmu agama dianggap lebih tinggi karena ia bersumber pada wahyu, sesuatu yang secara metodologis dinilai lebih valid dan unggul dibanding rasio. Selain itu, ilmu-ilmu agama berguna tidak hanya di dunia tetapi juga di akherat.

Kedua, al-Farabi dan al-Ghazali sepakat bahwa dasar-dasar ontologi teologi Islam yang berkisar pada masalah-masalah teoritis dalam agama atau persoalan alam ghaib adalah sesuatu yang penting dan essensial dalam agama. Akan tetapi, metode

yang digunakan yaitu *bayani*, dialektika (*jadali*) dan lainnya sangat lemah dan tidak memenuhi kriteria metodologi yang valid. Karena itu, al-Farabi dan al-Ghazali juga sepakat bahwa teologi tidak dapat dianggap sebagai disiplin ilmu yang sesungguhnya dan penting. Al-Farabi menganggap teologi sebagai ilmu praktis yang bertugas untuk mensosialisasikan ide-ide yang dihasilkan dari ilmu-ilmu teoritis, sementara al-Ghazali menilai teologi sebagai disiplin ilmu yang hanya ada jika memang dibutuhkan. Teologi tidak dapat ada secara mutlak dan mandiri.

Ketiga, persamaan al-Farabi dan al-Ghazali dalam masalah teologi terletak pada penilaiannya terhadap basis ontologis. Keduanya sama-sama menganggap bahwa subjek kajian teologi adalah sesuatu yang penting dan unggul dalam hirarki wujud. Perbedaannya terletak pada penilaian keduanya atas basis epistemologis dan aksiologis yang digunakan. Meski keduanya sama-sama menganggap lemah terhadap metode penalaran teologi tetapi keduanya berbeda dalam hal yang mengalahkannya. Al-Farabi menilai metode teologi kalah valid dan meyakinkan dibanding metode *burhani* yang digunakan dalam filsafat, sementara al-Ghazali menganggap metode teologi kalah valid dibanding metode intuitif (*kasyf*) yang digunakan dalam sufisme. Begitu juga keduanya berbeda dalam soal urgensitas teologi. Al-Farabi menganggap teologi sebagai ilmu praktis, sedang al-Ghazali tetap menilainya sebagai ilmu teoritis. Meski demikian, al-Ghazali kemudian memberi catatan bahwa teologi tidak dapat diberikan kepada semua orang. Teologi hanya dapat diberikan kepada orang tertentu yang membutuhkan dan dalam kadar tertentu pula.

Berkaitan dengan hirarki dan basis-basis keilmuannya, persamaan al-Farabi dan al-Ghazali terletak pada basis ontologis yang digunakan. Yaitu bahwa keduanya meyakini adanya realitas wujud sebagai subjek kajian ilmu, yang membentang dari Tuhan Yang Maha Wujud dan Ghaib sampai pada realitas inderawi yang material. Perbedaannya terletak pada prioritasnya

pada basis epistemologis dan tujuan dari sebuah keilmuan. Dalam masalah metodologis, al-Farabi lebih menekankan aspek rasionalitas sementara al-Ghazali lebih mengutamakan *intuisi* dan *naql*. Dalam masalah aksiologis, keilmuan al-Farabi bersifat antroposentris sedang dalam al-Ghazali bersifat teosentris.

Berdasarkan kesimpulan tersebut, ada dua hal yang perlu disampaikan. *Pertama*, perlu ada perubahan dalam epistemologi keilmuan Islam. Perlu direnungkan kembali ungkapan bahwa *naql* lebih tinggi kedudukannya dibanding rasio sehingga ilmu agama mesti lebih tinggi dibanding ilmu-ilmu rasional seperti dipahami al-Ghazali atau rasio lebih valid dibanding wahyu sehingga ilmu-ilmu rasional (filosofis) lebih unggul dibanding ilmu-ilmu religius seperti disampaikan al-Farabi. Perlu dipertimbangkan tentang relasi antara wahyu dan akal, dan kesatuan di antara keduanya, bahwa wahyu dan akal adalah kesatuan yang saling melengkapi dan menyempurnakan. Perbedaan di antara keduanya hanya terletak pada jalur penyampaian kepada manusia: wahyu lewat jalur kenabian sementara akal ada bersama manusia secara inhern, sehingga tidak akan dipahami sebuah teks wahyu tanpa penjelasan akal dan tidak akan lengkap sebuah rasionalitas tanpa sandaran wahyu.

Kedua, perlu ada reorientasi aksiologis teologi. Yakni perlu ada perubahan orientasi aspek kegunaan teologi yang awalnya bersifat defensif dan membela serta mempertahankan akidah Islam dari serangan kaum bid`ah menjadi pembentukan pribadi paripurna seorang muslim. Teologi harus diarahkan untuk memahami Tuhan bersama sifat-sifat-Nya dan bagaimana hal itu bisa diaplikasikan dan dipraktekkan pada kehidupan. Artinya, teologi dan bahkan ilmu-ilmu yang lain harus lebih diorentasikan untuk "menurunkan" Tuhan ke bumi, mewujutkan sifat-sifat Tuhan dalam pribadi dan sikap manusia, *anthroposentris* sebagaimana digagas al-Farabi dan Hasan Hanafi, bukan diarahkan ke langit untuk "mengabdi" dan

membela Tuhan (*teosentris*) seperti disampaikan al-Ghazali karena Tuhan memang tidak perlu dibela.

DAFTAR PUSTAKA

Abu Dawud, Sulaiman ibn Asy’as, *Sunan*, Bairut, Dar al-Fikr, tt.

Abu Zaid, Nashr Hamid, *Al-Tafkîr fî Zamân al-Takfîr*, Kairo, al-Madbuli, tt.

________, *Imam Syafi`i Moderatisme Ekletisme Arabisme*, Yogyakarta, LKiS, 1997.

________, *Mafhûm al-Nash*, Mesir, Haiah al-Misriyah, 1993.

________, *Naqd al-Khithab al-Dînî,* Kairo, Dliya’ li al-Nasyr, 1994.

Abd al-Majid, *Al-Asas al-Tasykûniyah wa al-`Udwaniyah li Falsafat al-Fârâbî,* Baghdad, Dar al-Khuriyah, 1976.

Abd al-Qayyum, *Surat-Surat al-Ghazali*, Bandung, Mizan, 1988.

Abd al-Razaq, Mushthafa, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafat al-Islâmiyah*, Kairo, Lajnah Ta`lif wa al-Nasyr, 1959.

Abd al-Wahid Wafa, *Al-Madînah al-Fâdlilah li al-Fârâbî,* Kairo, Alam al-Kutub, 1973.

Ahmad Amin, *Dluhr al-Islâm*, Kairo, al-Nahdlah, 1965.

________, *Dluhâ al-Islâm*, Bairut, Dar al-Fikr, tt.

Ahmed, Akbar S, *Citra Muslim Tinjauan Sejarah dan Sosiologi*, Jakarta, Erlangga, 1992

Ahmad Marzuqi, *`Aqîdah al-Awâmm*, Surabaya, Bulan Bintang, tt.

Amin, Miska, M, *Epistemologi Islam*, Jakarta, UI Press, 1983.

Aqqad, Mahmud Abbas, *Filsafat Pemikiran Ibn Sina*, Solo, Mantiq, 1988.

Asy`ari, Abu Hasan, *Ajaran-Ajaran Asy`ari*, Bandung, Pustaka, 1986.

________, *Al-Ibânah `an Ushûl al-Diyanah*, Hindia, Haiderabat, tt.

________, *Maqâlat al-Islâmiyah*, Bairut, Maktabah al-Ariyah, 1990.

________, “Risalah Pembelaan bagi Pengkajian Ilmu Kalam”, dalam Nurkholis Madjid (ed), *Khazah Intelektual Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1984.

Atiqul Haque, *Wajah Peradaban Menelusuri Jejak Pribadi-Pribadi Besar Islam*, Bandung, Zaman, 1998.
Atiyeh, George N, *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*, Bandung, Pustaka, 1983.
Attar, Fariduddin, *Warisan Para Auliya*, Bandung, Pustaka, 1994.
Attas, M, Naquib, *Islam dan Filsafat Sains*, Bandung, Mizan, 1995.
Baidlawi, Abd al-Rahman, *Madzâhib al-Islâmiyah*, Bairut, Dar al-Ilm, 1971.
________, *Muallafât al-Ghazâlî*, Kairo, al-Majlis al-A`la, 1961.
Baqillani, Abu Bakar, *Kitâb al-Tamhîd al-Awâil wa Talkhîs al-Dalâil*, Kairo, Dar al-Fikr, 1947.
Barzanji, Ja`far ibn Hasan, *Lujain al-Dînî*, Surabaya, Pustaka Hidayah, tt.
Basil, Viktor Sa`id, *Manhaj al-Bahts `an al-Ma`rifat ind al-Ghazâlî*, Bairut Dar al-Kutub, tt.
Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta, kanisius, 1997.
Boer, TJ, De, *Târîkh al-Falsafah fi al-Islâmiyah*, Kairo, Dar al-Fikr, 1957.
Brockelman, Carl, *Târîkh al-Syu`ûb al-Islâmiyah*, Bairut, Dar al-Ilm, 1968.
Bruinessen, Martin van, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*, Bandung, Mizan, 1996.
Dahler, Franz, *Asal & Tujuan Manusia*, Yogyakarta, Kanisius, 1988.
Depag RI, *Alqur`an dan Terjemahannya*, Bandung, Gema Risalah Press, 1992.
Derek Stanesby, *Science Reanson and Religion*, London, Reuletge, 1985.
Dib, Abd al-`Azhim, *Imâm al-Haramain Abû al-Ma`âlî al-Juwainî*, Kuwait, Dar al-Qalam, tt.
Dunlop, DM, *Arab Civilization up to 1500*, Bairut London, tp., 1971.

Farabi, Abu Nashr, "Fi Mâ Yanbaghî `An Yuqaddam Qabla Ta`allum al-Falsafah", dalam *Al-Tsamrah al-Mardliyah*, Leiden, Brill, 1890.

________, *Mabâdi `Arâ Ahl al-Madînah al-Fâdilah*, Richard Walzer (ed), Oxford, Clarendon Press, 1985.

________, "Ihshâ al-Ulûm", (Perincian Ilmu Pengetahuan), dalam Nurcholis Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1984.

Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.

________, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1982.

Frans Magnis Suseno, 13 Pendekatan Etika, Yogyakarta, Kanisius, 1997.

________, *13 Tokoh Etika*, Yogyakarta, Kanisius, 1996.

Gardet, Louis dan MM Anawati, *Falsafat al-Fikr al-Dînî*, Bairut, Dar al-Ilm, 1967.

Ghazali, Abu Hamid, *Al-Iqtishâd fî al-Iqtiqâd*, Mesir, Maktabah Subaih, 1962.

________, *Al-Kitâb al-Arba`n fî Ushûl al-Dîn*, Mushthafa A. al-`Ala (edit), Mesir, Maktabah al-Jundi, 1970.

________, *Al-Munqidz min al-Dlalâl*, Bairut, Maktabah al-Sya`biyah, tt.

________, "Al-Qistâs al-Mustaqîm" dalam Mushthafa A. al-`Ala (ed), *Al-Qushûr al-Awâlî*, Mesir, Maktabah al-Jundi, 1970.

________, "Al-Risâlah al-Ladûniyah", dalam *Majmû`ah Rasâil*, Bairut, Dar al-Fikr, 1996.

________, *Fadlâih al-Bathîniyah*, dalam Abd al-Rahman Baidlâwî (ed), Kairo, Dar al-Qaumiyah, 1964.

________, "Fashl al-Tafriqah", dalam *Majmû`ah Rasâil*, Bairut, Dar al-Fikr, 1996.

________, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, Bairut, Dar al-Fikr, 1995.

________, *Ilmu dalam Perspektif Tasawuf*, Bandung, Karisma, 1996.
________, *Kîmiyâ al-Sa`âdah*, ed. Abu al-`Ala, Bairut, Dar al-Fikr, tt.
________, *Mi`râj al-Sâlikîn*, Kairo, Silsilah al-¢aqafah, 1964.
________, *Misykat Cahaya-Cahaya*, Bandung, Mizan, 1989.
________, "Misykat al-Anwâr", dalam *Majmû`ah Rasâil*, Bairut, Dar al-Fikr, 1996.
________, *Permata al-Qur'an*, Jakarta, Rajawali, 1985.
________, *Risalah-Risalah*, Bandung, Pustaka Hidayah, 1994.
________, *Surat-Surat Bagi Para Penguasa*, Bandung, Mizan, 1994.
________, *Tahâfut al-Falâsifah*, Sulaiman Dunya (ed), Mesir, al-Ma`arif, 1966.
________, *Tauhidullah*, Surabaya, Risalah Gusti, 1999.
Hamadani, Ain al-Qudlat, *Apologi Sufi Martir*, Bandung, Mizan, 1997.
Harun Hadiwijono, *Kebatinan Islam Abad XVI*, Jakarta, Gunung Mulia, 1985.
________, Sejarah Filsafat Barat, Yogyakarta, Kanisius, 1996.
Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, Jakarta, UI Press, 1986.
________, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta, UI Press, 1986.
________, *Teologi Islam*, Jakarta, UI Press, 1986.
Hasan, Ibrahim Hasan, *Târîkh al-Islâm*, Kairo, al-Nahdlah al-Mishriyah, 1964.
Hassan & Donald Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, Bandung, Mizan, 1993.
________, "Faktor-Faktor di Balik Kemunduran Sains Islam Sesudah Abad ke-16 M", dalam jurnal *Al-Hikmah*, edisi, 16, Bandung, tahun 1996.
Hasyim Hasan, Yahya, *Al-Asas al-Manhajiyah Libina al-Aqâdah al-Islâmiyah*, Kairo, Dar al-Fikr, tt.
Hasymi, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1975.

Heijer, Johanes den, *Pedoman Transliterasi Bahasa Arab*, Jakarta, INIS, 1992.

Hilmi, Mushthafa, *Manhaj `Ulamâ al-Hadits wa al-Sunnah fi Ushûl al-Dîn*, Iskandariyah, Dar al-Dakwah, tt.

Hitti, Philip K, *History of the Arabs*, London, The Macmillan Press, 1970.

________, *The Arabs a Short History*, Chicago, Henry Regnery Company, 1949.

Ibn Khaldun, Abdurrahman ibn Hasan, *Muqaddimah*, Kairo, Dar Al-Bayan, tt.

Ibn Hasan, Abd al-Rahman, *Fath al-Majîd Syarh Kitâb al-Tauhîd*, Bairut, Dar al-Fikr, 1979.

Ibn Abu Usaibiyah, *`Uyûn al-Anbâ fî Thabaqât al-Atibbâ*, Bairut, Dar al-Fikr, tt.

Ibn Imran, Muhammad, *Fath al-Majîd*, Surabaya, Usaha Keluarga, tt.

Ibn Khallikan, M. ibn Abu Bakar, *Wafayât al-A`yân*, Bairut, Dar al-Syadr, tt.

Ibn Rusyd, Abu al-Walid, *Kaitan Filsafat dengan Syareat*, M. Imarah (ed), Jakarta, Pustaka Firdaus, 1996.

Ibn Taimiyah, Taqiy al-Din, *Al-Fatawâ*, Kairo, Dar al-Kutub, 1971.

Ibrahim Madkur, "Al-Ghazali al-Failusuf", dalam *Abû Hâmid al-Ghazâlî fi al-Dzikr al-Mi`awiyat al-Tasi`at li Miladih*, Kairo, al-Majlis al-`Ala, 1962.

________, *Filsafat Islam Metode dan Penerapannya*, Jakarta, Rajawali, 1996.

Iji, `Adlad al-Din, *Al-Mawâqif fi Ilm al-Kalâm*, Bairut, Dar al-Fikr, tt.

Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Bâqillânî*, Yogyakarta, Tiara Wacana, 1997.

Iraqi, Athif, *Tajdîd fî Madzâhib al-Falsafah wa al-Kalâmiyah*, Kairo, al-Ma`arif, 1983.

Jabiri, M. `Abid, *Takwîn al-Aql al-Arâbî*, Bairut, Markaz al-Tsaqafah al-Arâbî, 1991.

________, *Bunyat al-Aql al-Arâbî,* Bairut, al-Markaz al-Tsaqafah al-`Arâbî, 1991.

Jar Allâh, Zuhdî, *Al-Muktazilah,* Bairut, al-Ahliyat al-Nasyr wa al-Tauzi, 1974.

George Zidan, *Târîkh Adâb alal-ughah al-Arâbiyah*, Bairut, Dar al-Fikr, 1996.

Jawwad, Musthafa, "`Ashr al-Ghazâlî", dalam *Abû Hâmid al-Ghazâlî fi al-Dzikr al-Mi`awiyat al-Tasi`at li Miladihi*, Kairo, al-Majlis al-`Ala li ri`âyat al-Funun wa al-Adâb, 1962.

Jurjani, *Kitab al-Ta`rifât*, Bairut, Maktabah Lubnan, 1903.

Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernitas dan Postmo*, Yogyakarta, LKiS, 1994.

Khudlari, Muhammad, *Muarat al-Umam al-Islâmiyah*, Kairo, tp., 1921.

Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta, Pustaka Utama. 1996.

Maraq, Abd al-Karim, "Al-Ilâhiyyât ind al-Fârâbî", dalam *Al-Fârâbî wa al-Hadlârat al-Insaniyah*, Baghdad, Dar al-Huriyah, 1976.

Marmura, ME, "Sikap al-ghazali Terhadap Ilmu-Ilmu Sekuler dan Logika" dalam Jurnal *Al-Hikmah*, edisi. 6, Bandung, Oktober 1992.

Mastuki, "Neo-Sufisme di Nusantara Kesinambungan dan Perubahan", dalam jurnal *Ulumul Quran*, ediri 6/VII/1997.

Mehdi Aminrazevi, "Pendekatan Rasional Suhrawardi Terhadapa Problem Ilmu Pengetahuan" dalam jurnal *Al-Hikmah*, 04, Bandung, Desember 1992.

Mu`adz, Khalil, "Dimasyqî Ayyâm al-Ghazâlî", *dalam Abû Hâmid al-Ghazâlî fi al-Dzikr al-Mi`awiyat al-Tasi`at li Miladihi*, Kairo, al-Majlis al-`Ala li ri`ayat al-Funun wa al-Adb, 1962.

Mubarak, M. Zaki, *Al-Akhlâq `ind al-Ghazâlî*, Kairo, Dar al-Kutub al-Arabi, 1924.

Muhsin Mahdi, "Al-Farabi dan Fondasi Filsafat Islam", dalam jurnal *Al-Hikmah*, ediri 04, Bandung, Februari 1992.
Muslim, Ibn Hajaj, *shahîh*, Bairut, Dar al-Kutub, tt.
Mustaqbal al-Arâbî, al-, majalah, no, 5 Januari 1979.
Muthahari, Murtadha, *Falsafat Kenabian*, Bandung, Pustaka Hidayah, 1991.
________, *Keadilan Ilahi*, Bandung, Mizan, 1992.
Nasr, SH, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, 1968.
Natsir Arsyad, *Cendekiawan Muslim*, Jakarta, Srigunting, 1995.
Netton, Ian Richard, *Al-Farabi and His School*, London, Rouledge, 1992.
Nurkhalis Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1984.
Oliver Leman, *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta, Rajawali, 1989.
Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, Bandung, Mizan, 1997.
________, *Tauhid dan Sains*, Bandung, Pustaka Hidayah, 1995.
Othman, Ali Issa, *Manusia Menurut al-Ghazali*, Bandung, Pustaka, 1987.
Poespoprojo, *Logika Ilmu Menalar*, Bandung, remaja Karya, 1989.
Qardlawi, Yusuf, *Pro-Kontra Pemikiran al-ghazali*, Surabaya, Risalah Gusti, 1997.
Sanusi, Abu Abd Allah ibn Yusuf, *Umm al-Barâhîn*, Surabaya, Hidayah, tt.
Saundern, JJ, *A History of Medieval Islam*, London Rouledge and Kegan, 1980.
Schoun, F, *Dimensions of Islam*, London, Allen & Unwin, 1970.
Shiddiqie, HN, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1987.
Simuh, *Sufisme Jawa Transformasi Tasawuf ke Mistik*, Yogyakarta, Bentang, 1989.
Smith, Margaret, *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Haris ibn Asad al-Muhâsibi*, London, tp., 1935.

Soleh, A. Khudori (ed), *Kegelisahan al-Ghazali Otobiografi Intelektual*, Bandung, Pustaka Hidayah, 1997.
________, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004.
Steenbrink, Karel A, *Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia Beberapa Petunjuk Mengenahi Penelitian Naskah Melalui Syair Agama dalam Beberapa Bahasa Melayu dari Abad 19*, Semarang, LP3M Walisongo, 1985.
Subki, *Thâbaqât al-Syâfi`iyah al-Kubrâ*, Kairo, Maktabah al-Mi¡riyah, 1906.
Sulaiman Dunya, *Haqâiq fî Nazhr al-Ghazâlî,* Mesir, Dar al-Fikr, 1971.
Suyuti, Jalal al-Din, *Al-Jamî` al-Shaghîr*, Bairut, Dar al-Fikir, tt.
Syahrastni, Abu al-Fath, *Al-Milal wa al-Nihal,* Mesir, Maktabah al-Anjlu, 1956.
Syarbasyi, Ahmad, *Al-Ghazali wa al-Tashawuf al-Islâmî*, Mesir, Dar al-Hilâl, tt.
Syarif, MM, *Para Filosof Muslim*, Bandung, Mizan, 1996.
________, *History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, Otto Harrosowitz, 1963.
Thabathabai, SHM, *Islam Syiah*, Jakarta, Grafiti, 1989.
________, *Inilah Islam*, Bandung, Pustaka Hidayah, 1989.
Thomson, *The Ethics of Aristotle*, London, Penguin Book, 1961.
Tirmidzi, Ibn Ishaq, *Sunan*, Kamal Yusuf (ed), Bairut, Dar al-Fikr, tt.
Utsman, Abd al-Rahman, *Sirah al-Ghazâlî*, Bairut, Dar al-Fikr, tt.
Usman Isa, “Al-Manhaj Ind al-Fârâbî”, dalam *Al-Fârâbî wa al-Hadlârat al-Insaniyah,* Baghdad, Dar al-Khuriyah, 1976.
Vos, De, *Pengantar Etika*, Yogyakarta, Tiara Wacana, 1987.
Wahidi, *Asbâb al-Nuzûl,* Kairo, Maktabah al-Azhar, 1315 H.
Watt, W. Montgomery, *The Majesty that was Islam*, London, Sedgwick & J, 1976.
________, *Islam dan Peradaban Islam*, Jakarta, Gramedia, 1997.

________, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, Jakarta, P3M, 1987.

Winarno Surachmad, *Dasar dan Teknik Research*, Bandung, Tarsito, 1978.

Yousouf Souyb, *Sejarah Daulat Abbasiyah*, Jakarta, Bulan Bintang, tt.

Zaqzuq, Mahmud H., *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, Bandung, Pustaka, 1987.

Zurkani Jahya, *Teologi al-Ghazali*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996.

PESANTREN PUTRI AL - AZKIYA'

المعهد الإسلامي الأزكياء

JOYO SUKO METRO MERJOSARI MALANG

SUCIKAN DIRI DAN TINGKATKAN PROFESIONALITAS

Setidaknya ada dua alasan mengapa teologi Islam perlu pengembangan atau kajian ulang. Pertama, teologi Islam termasuk kajian pokok dan sentral dalam islamic studies sehingga ia mewarnai, mengarahkan dan dalam batas-batas tertentu 'mendominasi' arah dan corak materi serta metodologi keilmuan Islam lainnya, seperti fiqh, tafsir, hadis, dakwah dan tarbiyah, bahkan merembet pada persoalan-persoalan yang terkait dengan pemikiran ekonomi dan politik Islam. Kenyatannya, lima fakultas di lingkungan UIN, IAIN, dan STAIN (Adab, Dakwah, Syari`ah, Tarbiyah, dan Ushuluddin) semuanya mengajarkan teologi Islam dalam Mata Kuliah Dasar Umum (MKDU). Perubahan pola pikir teologi ini akan dapat merubah cara pandang ilmu-ilmu yang lain. Kedua, dalam era global ini, umat Islam tidak hanya bertemu dengan masyarakat yang beragam budaya, agama dan tradisi, tetapi juga harus menghadapi perkembangan iptek yang begitu cepat, seperti penemuan-penemuan dalam bidang kedokteran, bioteknologi, rekayasa genetika, teknologi informasi dan seterusnya yang semuanya tidak bisa dijelaskan lewat pola hubungan Tuhan-alam-manusia seperti uraian teologi klasik. Tidak adanya kemampuan untuk mengembangkan kajian teologi Islam juga disiplin-disiplin keilmuan Islam yang lain akan membuat masyarakat Islam mengalami kesulitan dan terpinggirkan dalam percaturan global.

Prof. Dr. HM. Amin Abdullah
(Guru Besar Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta)

UIN-MALIKI PRESS
Jalan Gajayana 50 Malang 65144
Telepon/Faksimile 0341-573225
e-mail: admin@uinmalikipress.com
http://uinmalikipress.com

ISBN 978-602-958-490-5
9 786029 584905